د. مصطفى حسيبة

المعجم الفلسفي





دار أسامة
للنشر والتوزيع

المعجم

الــفـلــسفـــي

أول معجم شامل بكل المصطلحات الفلسفية المتداولة في العالم وتعريفاتها

تأليف

د. مصطفى حسيبة

دار أسامة للنشر والتوزيع

الأردن — عمان

الناشر

دار أسامة للنشر و التوزيع

الأردن – عمان

هاتف : 5658253 – فاكس : 5658254 – تلفاكس : 4647447

ص. ب : 141781

الطبعة الأولى

2009م

المقدمة

للفلسفة قصة طويلة بدأت مع اليونان في القرن 6 ق. م. ولازالت مستمرة إلى الآن، وطيلة تاريخها الطويل عرفت الفلسفة تحولات فكرية تجلت في ظهور عدة فلاسفة، وعدة مذاهب واتجاهات فلسفية، وقد كان التفكير الفلسفي دائماً مرتبطاً بقضايا عصره ويعكس الهموم والقضايا التي عرفها ذلك العصر، هكذا، وبعد ظهور الفلسفة عند اليونان، عمل الفلاسفة في الإسلام على ترجمة الكتب الفلسفية عن اليونانية وقاموا بشرحها والاستفادة منها في معالجة قضايا تتعلق بالمجتمع الإسلامي، غير أن الفلسفة لم تستمر في بلاد الإسلام بل عادت إلى أوروبا العصر الحديث الذي عرف ظهور فلاسفة غيروا مسار التاريخ الفلسفي، وساهموا في التطور الذي عرفته الحضارة الأوروبية، ثم تطورت الفلسفة في ما بعد وأهتمت بقضايا جديدة، من أهمها التفكير في قضايا المعرفة العلمية.

وغالباً ما يربط مؤرخو الفلسفة بداية الفلسفة الحديثة بديكارت، وهكذا يلقبونه أب الفلسفة الحديثة.

تعتبر الفلسفة الحديثة فترة تأسيس لعهد جديد، وإحداث قطيعة مع الماضي من خلال ظهور جهاز مفاهيمي جديد، وكذا تحول على المستوى الإشكالي، هكذا فقد تم إعطاء الأسبقية في الفلسفة الحديثة لمبحث المعرفة على مبحث الوجود الذي كانت له الأولوية في العصور السابقة.

والإشكال الرئيسي في الفلسفة الحديثة هو إشكال معرفي، يتمثل في التساؤل عن إمكانية وحدود المعرفة العقلية، وقد تميزت الفلسفة الحديثة بسيادة نزعة الأنسنة 'humanisme' التي أعادت الاعتبار للعقل البشري وآمنت بقدرته على فهم العالم والسيطرة على الطبيعة.

ويربط مؤرخو الفلسفة بداية الفلسفة المعاصرة ببداية المنتصف الثاني من القرن 19م. ومن أهم الأحداث التي عرفتها الفلسفة المعاصرة هناك حدثان بارزان:

يتمثل الأول في الثورة العلمية في مجال العلوم الدقيقة كالرياضيات والفيزياء والبيولوجيا، ويتمثل الثاني في ظهور ما يسمى بالعلوم الإنسانية كعلم النفس وعلم الاجتماع والأنتربولوجيا، وقد استفادت الفلسفة المعاصرة من هذين الحدثين فاتجه اهتمامها أولاً إلى دراسة ونقد المعرفة العلمية في إطار ما يسمى بالدراسات الأبستمولوجيا (فلسفة العلم)، واتجه اهتمامها ثانياً إلى دراسة الإنسان والاهتمام بقضاياه الأساسية كمسألة الإدراك والوعي وعلاقتها بالعالم، وكذلك البحث عن معنى الوجود الإنساني، ومعالجة قضايا الإنسان السياسية والاجتماعية، كما يمكن أن نشير أيضاً إلى اهتمام كثير من الفلاسفة المعاصرين بنقد المفاهيم الفلسفية الكلاسيكية في محاولة منهم لتجاوز الفلسفة الميتافيزيقية وإعادة الاعتبار للجوانب المهمشة واللامفكر فيها.

يتبين لنا أن الفلسفة في كل لحظة من لحظات تطورها تفتح تفكيرنا على قضايا جديدة وعلى طرق جديدة في التفكير والتحليل، فأصبحت الحاجة ماسة إلى وضع معجم فلسفي موسوعي تتحدد وظيفته تتحدد بحاجة الدارسين إليه، وبقدرة الفلاسفة على إحيائه جيلاً بعد جيل، شيمة أي عمل لا يستمر إلا بالعمل عليه، أي بالإضافة والتصويب والتحديث مع كل طبعة.

إن هذا المعجم يخاطب الطلاب الجامعيين، خصوصاً بتحليله اللغة الفلسفية الذي يشكل جانبه الثابت، كما يخاطب الدارسين والباحثين في الفلسفة وعلومها، من خلال الجانب المتحول أو المتطور، جانب النقد والتعليق والمقارنة والمقايسة.

المؤلف


حرف
الألف



ابن رشد Ibn Rshd:

محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي أبو الوليد "الحفيد" (520–595 هـ/ 1126–1198م)، المعروف بابن رشد، عالم مسلم ولد في قرطبة بالأندلس، وعاش في الفترة بين 520– 595 هجرية (1126–1198م)؛ اسمه باللاتيني "أفرويس" Averroès، كان ينحدر من سلالة من المتبحِّرين والقضاة اللامعين[1]: فجد ابن رشد وسميُّه كان قاضياً صنَّف في الفقه، وله فتاوى بنوازل عصره ذات مكانة عالية، وقد تسلَّم والد ابن رشد أيضاً القضاء، لكن لما شُهِر به جده ولما حظي به من مكانة، وكيما يُميَّز عنه، يضاف في العادة إليه لقب "الحفيد" ويضاف إلى جدّه لقب "الجد"[2].

إن ابن رشد يعد في حقيقة الأمر ظاهرة علمية مسلمة متعددة التخصصات، فهو فقيه مالكي، وهو قاضي القضاة في زمانه، وهو ذاته طبيب نطاسي تفوق على أساتذته حتى أن أستاذه ابن زهر قال عنه: "ابن رشد أعظم طبيب بعد جالينوس"، وهو عينه فيلسوف عقلاني، وهو أيضاً مترجم لأعمال أرسطو المرجعية والغرب فيما بعد، وهو أيضاً فلكي ذي أعمال جليلة في المضمار، وهو نفسه المتكلم الذي تصدى لنقد المتكلمين باسم توافق المعقول والمنقول وعلى رأسهم الإمام الغزالي.

يعد ابن رشد من أهم الفلاسفة في الإسلام، دافع عن الفلسفة وصحح علماء وفلاسفة سابقين له كابن سينا والفارابي في فهم بعض نظريات أفلاطون وأرسطو، درس الكلام والفقه والشعر والطب والرياضيات والفلك والفلسفة.

زار ابن رشد مدينة مراكش عاصمة الموحدين مرات، كانت أولاها، فيما يبدو، سنة 548 هـ (1153م)، أيام عبد المؤمن بن علي، ويبدو أن ابن رشد كان منذ

---

(1) مجموعة من المؤلّفين، عبقرية الحضارة العربية، منبع النهضة الأوروبية، بترجمة عبد الكريم محفوض، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق 1972.

(2) سهيل زكار، مائة أوائل من تراثنا، دمشق 1982.

ذاك الحين على صلات طيبة بآل زهر، ولعل انصراف ابن رشد عن التكسب بالطب هو الذي زوى عنه منافسة آل زهر وعداوتهم وأكسبه صداقتهم. وقد توثقت صلة ابن رشد بأبي مروان ابن زهر، فاتفقا على أن يؤلّفا معاً كتاباً جامعاً في الطب يضع ابن زهر "جزئياته" أو الجانب العملي منه[1]، وقد وفى ابن رشد بما كان الطبيبان قد اتفقا عليه ووضع كتاب الكليات (557 هـ- 1162م)، ولكن ابن زهر لم يجد من وقته المملوء بالتطبيب ما يوفره على وضع الكتاب المطلوب، فوضع لابن رشد كتاباً آخر اسمه التيسير في المداواة والتدبير[2].

وفي سنة 548 هجرية، قدّمه ابن طفيل إلى أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الذي يُعدّ المؤسّس الحقيقي لدولة الموحدين[3]، وكان الفيلسوف ابن طفيل ذا تأثير على هذا السلطان، إذ كان السلطان يعتمد عليه في جلب العلماء والحكماء إلى بلاطه، وكان بين هؤلاء الفيلسوف ابن رشد، وكان لا يزال في دور الشباب، وقد وصف لنا أحد تلامذة ابن رشد المقابلة الأولى التي جرت لأستاذه مع هذا السلطان، جاعلاً صيغة الكلام على لسان ابن رشد نفسه، قال:

لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب، وجدت عنده أبا بكر ابن الطفيل، فمدحني أبو بكر أمامه، ثم سألني (السلطان) عن اسمي وأسرتي، وقال لي: "ما هو رأي الفلاسفة في السماء، هل هي حادثة أم قديمة؟" فخفت واعتذرت، وأنكرت اشتغالي بالفلسفة، فأدرك أمير المؤمنين ما اعتراني من الخوف، فالتفت إلى أبي بكر (ابن طفيل)، وأخذ يحادثه في ذلك، ويذكر له أقوال أرسطو وأفلاطون وغيرهما من الفلاسفة، وما قال أهل الملّة في الردّ عليهم، حتى تعجّبت من علمه وسعة إطلاعه، وما زال يتلطف في كلامه حتى هدأ روعي، وتكلمت بما حضرني من ذلك وأبديت رأيي[4].

(1) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ص 646.

(2) طبقات الأطباء، 2: 67.

(3) أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، ص 363.

(4) المعجب في تلخيص أخبار المغرب، نقلاً عن جميل صليبا وكامل عياد في مقدمة حي بن يقظان، ص 22.

بيد أن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد، إذ إن ابن رشد أخذ يتردد من ذلك الحين على قصر السلطان ويلتقي بابن طفيل، وذات يوم دعا ابن طفيل ابن رشد، وقال له ما مفاده إن أمير المؤمنين شكا إليه ما يجده في أسلوب أرسطو وترجمته من الصعوبة والغموض، وأنه يريد رجلاً يشرح هذه الكتب، ومما قاله ابن طفيل لابن رشد:

"إنك أقوى مني عزماً، فعليك بكتب أرسطو، وأعتقد أنك ستأتي عليها كلها، لأني أعرف سمو عقلك، ووضوح فكرك، وتجلدك، أما أنا فإن سنّي واشتغالي بخدمة الأمير وصرف عنايتي- كل ذلك يمنعني من الإقدام على هذا الأمر"[1].

لما طعن ابن طفيل في السن، حلّ ابن رشد محله في الطبابة للخليفة في العام 578 هـ (1182م)، بيد أن ذلك لم يكن ليؤدي إلى انقطاع الصلة بين السلطان والفيلسوف[2]، وبهذا نستطيع أن نعتبر ابن رشد "شارح" المعلّم الأول أرسطو، وأكبر الفلاسفة الشرّاح أثراً في الغرب من القرن الثالث عشر إلى القرن العشرين[3].

ولقد بالغ سلطان الموحدين يعقوب المنصور في إكرام ابن رشد بعد وفاة والده، ولكن الدهر أبى أن ينعم بال الحكيم ابن رشد، إذ سعى به أعداؤه إلى الأمير، ورموه عنده بالزندقة والمروق، فنفاه وسائر الفلاسفة من أرضه، ثم عاد الأمير إلى نفسه، فاستدعاه إلى مراكش واعتذر إليه، وظاهر نعمته عليه، ولكن الفيلسوف ما لبث أن توفي بمراكش سنة 595 هجرية[4]- 1198 ميلادية[5].

لاشك أن ابن رشد هو أحد كبار الفلاسفة في الحضارة العربية الإسلامية، وقد ترك للإنسانية مآثر علمية جليلة استفادت منها بلاد الغرب التي تنعم الآن بحضارة راقية، إذ كان لابن رشد وغيره من علماء العرب والمسلمين فضلاً كبيراً في بناء قاعدة تلك الحضارة، فقد استمد الغرب الكثير من التراث العربي الإسلامي- ذلك التراث الذي

---

(1) المصدر السابق.

(2) تيسير شيخ الأرض، ابن طفيل، طب 1، دار الشرق، بيروت 1961.

(3) حسان بدر الدين الكاتب، الموسوعة الموجزة، دمشق 1971، الجزء الأول، ص 23- 24.

(4) أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، ص 363.

(5) خير الدين الزركلي، الأعلام، مج 6، ص 212.

مازال طلاب العلم الغربيون ينهلون منه في جامعاتهم وفي مجالات بحوثهم ودراساتهم، وقد بحث ابن رشد كثيراً في الفلسفة، ولكنه لم يهمل الحقول المعرفية الأخرى، فعكف على القراءة والكتابة، إذ يروى عنه أنه لم ينقطع عن القراءة والكتابة إلا في ليلتين: إحداهما كانت يوم وفاة والده، والثانية كانت ليلة زواجه! وقد ألّف ابن رشد في الفيزياء والفلك والطب والفلسفة وغيرها[1]، ولقد صدق المؤلِّف المعروف جورج سارتون عندما قال في كتابه المدخل إلى تاريخ العلوم:

إن ابن رشد كان من أكابر فلاسفة الإسلام، ولقد أثّر على فلاسفة أوروبا بفلسفته أكثر من أرسطو نفسه، ودون ريب، فإن ابن رشد هو مؤسّس الفكر الحر: فقد فتح أمام علماء أوروبا أبواب البحث والمناقشة على مصاريعها، لذا فإنه أخرجها من ظلمات التقييد إلى نور العقل والتفكير[2].

ولقد طغى نشاط ابن رشد الفلسفي على شهرته المرموقة وثقافته الفياضة في العلوم الأخرى، مثل الطب والفلك، وقد ذكر جورج سارتون في الكتاب نفسه:

"إن شهرة ابن رشد في عالم الفلسفة كانت أن تحجب منجزاته في الطبيعيات، على أن ابن رشد كان يُعتبر في الحقيقة من أكبر الأطباء في عصره، فقد ألّف نحو عشرين كتاباً في الطب، بعضها تلخيصات لكتب جالينوس، وبعضها مصنفات ذاتية، وقد تُرجم أكثرها إلى العبرية واللاتينية، وأشهرها كتاب الكليات في الطب، وهو موسوعة طبية في سبعة مجلدات، ترجمه إلى اللاتينية الطبيب بوناكوزا من جامعة بادوا في سنة 1255، وطُبع مرات عديدة مضافاً إليه كتاب التيسير لابن زهر[3].

نتيجة ذلك أن ابن رشد قد اشتهر شهرة عظيمة بين الأوروبيين في مجالين أساسيين من المعرفة، هما الطب والفلسفة، ولكن لن ننسى جوانبه الفكرية والثقافية الأخرى التي لم تكن أقل إشراقاً[4].

---

(1) علي عبد الله الدفّاع، العلوم البحتة في الحضارة العربية والإسلامية، ص 95- 96.

(2) المصدر السابق، ص 94.

(3) المصدر السابق، ص 93.

(4) خير الدين الزركلي، الأعلام، طب 3، مج 6، ص 212.

مختصر فلسفة ابن رشد:

تدور فلسفة ابن رشد على قِدَم العالم وعلم الله وعنايته والمعاد وحشر الأجساد، فعنده أن العالم مخلوق وأن الخلق خلق متجدد، به يدوم العالم ويتغير، وأن الله هو القديم الحقيقي، فاعل الكل وموجده، والحافظ له، وذلك بتوسط العقول المحركة للأفلاك، وعنده أن الله عقل ومعقول معاً، وأن علم الله منزّه عن أن يكون علماً بالجزيئات الحادثة المتغيرة المعلولة أو علماً بالكلّيات التي تُنتزع من الجزئيات، فكلا العلمين بالجزئيات والكليات حادث معلول، أما علم الله فعلم يوحّد العالم ويحيط به، فيكفي أن يعلم الله في ذاته الشيء ليوجد ولتدوم عناية الله به وحفظه الوجود عليه[1].

وعنده أن العقل الفعّال، الذي يُفيض المعقولات على العقل الإنساني، أزلي أبدي، والعقل الإنساني، بحكم اتصاله بالعقل الفعّال وإفاضة هذا العقل عليه، أبدي هو الآخر، أما النفس فصورة الجسم، تفارقه وتبقى بعده منفردة، وأما الجسد الذي سيُبعَث، فهو ليس عين الجسد الذي كان لكلّ إنسان في الحياة، وإنما هو جسد يشبهه، وأكثر كمالاً منه.

ويرى ابن رشد أن يعمل الإنسان على إسعاد المجموع، فلا يخص شخصه بالخير والبر، وأن تقوم المرأة بخدمة المجتمع والدولة، كما يقوم الرجل، والمصلحة العامة، في نظره، هي مقياس قيم الأفعال من حيث الخير والشر، وإن كان العمل خيراً أو شراً لذاته، والعمل الخلقي هو ما يصدر عن عقل وروية من الإنسان، وليس الدين عنده مذاهب نظرية، بل هو أحكام شرعية وغايات خلقية، بتحقيقها يؤدي الدين رسالته، في خضوع الناس لأوامره وانتهائهم عن نواهيه[2].

وانطلق ابن رشد في آرائه الأخلاقية من مذهبي أرسطو وأفلاطون، فقال بالاتفاق مع أفلاطون بالفضائل الأساسية الأربع (الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة)، ولكنه اختلف عنه بتأكيده أن فضيلتي العفة والعدالة عامتان لكافة أجزاء الدولة (الحكماء

---

(1) الموسوعة العربية الميسرة، القاهرة 1965.

(2) الموسوعة العربية الميسرة والموسوعة الفلسفية المختصرة وتاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون لعمر فروخ، ص 658- 681.

والحراس والصناع)، وهذه الفضائل كلها توجد من أجل السعادة النظرية، التي هي المعرفة العلمية الفلسفية، المقصورة على "الخاصة"، وقد قصرَ الخلود على عقل البشرية الجمعي الذي يغتني ويتطور من جيل إلى آخر.

وقد كان لهذا القول الأخير دور كبير في تطور الفكر المتحرّر في أوروبا في العصرين الوسيط والحديث، وأكد ابن رشد على أن الفضيلة لا تتم إلا في المجتمع، وشدّد على دور التربية الخلقية، وأناط بالمرأة دوراً حاسماً في رسم ملامح الأجيال القادمة، فألحّ على ضرورة إصلاح دورها الاجتماعي في إنجاب الأطفال والخدمة المنزلية، وقد بسط ابن رشد أهم آرائه الأخلاقية من خلال شروحه على الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو وجوامع السياسة لأفلاطون[1].

أثّر ابن رشد في العالم الإسلامي والمسيحي وأوروبا وقد بحث عن أسباب انتهاء حضارة المسلمين في الأندلس فرأى أنها بسبب تراجع دور المرأة آنذاك، دارت حول شروحه نقاشات عديدة في جامعة السربون وترجمت كل شروح ابن رشد للعبرية، ولقد أكد ابن رشد على كروية الأرض، ومن أهم مؤلفاته: شروح أعمال أرسطو، تهافت التهافت.

هناك 3 مسائل مهمة في ابن رشد وهي:

1- إنه يمثل ردة الفعل الفلسفية على الهجمة القوية على الفلسفة التي أقدم عليها الغزالي، فابن رشد يمثل محاولة رد اعتبار الفلسفة بعد أن أصابها الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة ووضع هذا الجهد في كتابه تهافت التهافت.

2- ابن رشد يجسد خير من شرح مؤلفات أرسطو وشروح ابن رشد على أرسطو هي أفضل شروح نعرفها في تاريخ الفلسفة وهو شارح لأرسطو أكثر من كونه فيلسوف مبدع ذا فلسفة خاصة، بل هو تلميذ لأرسطو- رغم وجود 16 قرن بينهم- يتبنى معظم آراءه في الطبيعة وما وراء الطبيعة.

3- قدم نظرية أو موقف متميز وخاص ومهم في مسألة العلاقة بين الشريعة والحكمة أي بين الدين والفلسفة وذلك في كتاب "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال".

---

(1) معجم علم الأخلاق، بترجمة توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو 1984.

وسنتكلم عن القسم الثالث من المتعلق بالعلاقة بين الدين والفلسفة، وهذه المسألة شغلت جميع الفلاسفة من الكندي، الفارابي، الغزالي، ابن سينا، وابن رشد، والغزالي وحده أعتقد أن الفلاسفة يخرجون عن الدين عندما كفرهم في قضايا ثلاث وبدعهم في سبعة عشر أخر، ابن رشد يستأنف موقف الكندي مع شيء من التعديل ويقول لا تعارض بين الدين والفلسفة، أي لا اختلاف بين الأمرين (الشريعة والحكمة) وإذا كان هناك من تعارض فالتعارض ظاهري بين ظاهر نص ديني وقضية عقلية ونستطيع حله بالتأويل وفقاً لقواعد وأساليب اللغة العربية.

عندما ننظر إلى كتاب فصل المقال لأبن رشد نجد أن: ابن رشد ميّز بين الفلسفة والمنطق أو جعلهما مرتبطتين.

تعريف ابن رشد للفلسفة: تعني المصنوعات التي يصنعها الصانع تدل عليه، وكلما عرفنا الموجودات معرفة أتم تكون معرفتنا بصانعها أتم والشرع ندب (المندوب أي المستحب) إلى اعتبار الموجودات والنظر بها وبيان دلالتها، الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات لأن النظر في الموجودات نظر عقلي، وهناك أكثر من آية تشير إلى اعتبار الموجودات بالعقل "فاعتبروا يا أولي الأبصار" وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي.

﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ .

﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۞ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾ .

﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ .

هذه أدلة فابن رشد يشدد على كلمة النظر والاعتبار والتفكر والرؤية وهي أدلة دينية على وجوب النظر العقلي في الموجودات، يفسر ابن رشد كلمة الاعتبار فيقول أننا من مقدمات معلومة نستنتج نتيجة مجهولة، أي من مقدمة كبرى فمقدمة صغرى نستنتج نتيجة، إذا سلمنا بالمقدمات الكبرى والصغرى ينتج عنها بالضرورة نتيجة، وبهذا الشكل سوّغ ابن رشد دراسة المنطق.

التمييز بين أنواع الأقيسة، البرهاني قياس لمقدمتان سابقتان مثل، كل إنسان فان.. سقراط إنسان.. إذن سقراط فان.

القياس البرهاني: القياس الذي كلتا مقدمتاه صادقة (وهو القياس السليم عنده).

القياس الجدلي: القياس الذي إحدى مقدمتيه احتمالية أو كلتا مقدمتيه احتمالية.

القياس المغالطي: هو القياس الذي فيه إحدى المغالطات.

أقر ابن رشد وأكد شرعياً المنطق وأكد القياس بآية "واعتبروا يا أولي الأبصار"، القياس في الفقه لا يقولون عنه بدعة، فحكم القياس العقلي نفس الشيء، إذا تقرر أن النظر بالقياس العقلي واجب فنحن ننظر بالذي سبقونا، ويقول ابن رشد مثل قول الكندي في أننا يجب أن نأخذ الحقائق حتى لو كان قائلها من ملة غير ملتنا، وأن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع وأن الفرد لا يستطيع أن يحصل العلم وحده ويجب أن نستفيد من بعض ومن السابقين، شرعياً أوجب النظر العقلي في القضايا التي توصل إلى الله وينبغي أن تتوافر في من ينظر بهذه العلوم أمرين:

- ذكاء الفطرة.
- العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية.

ويقول ابن رشد إذا غوى (أي ضل وانحرف) غاوٍ بسبب النظر في الوجود لا يمكن أن ننكر الصنعة نفسها عن الأكفاء بالنظر فيها ودراستها لأن بعض غير الأكفاء للنظر قد أخطئ، سأل أحدهم النبي (صلى الله عليه وسلم) عن حل لإسهال أخيه فأشار عليه الرسول (صلى الله عليه وسلم) بالعسل، ولما سقاه العسل زاد عليه الإسهال فرجع إلى النبي، فقال له عليه السلام "صدق الله وكذب بطن أخيك"، والمقصود أنه إذا مات أحد ما بسبب أنه شرق بالماء، فإن هذا لا يعني أن نمنع شرب الماء حتى يموت الإنسان من العطش لهذا السبب، فالموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن الماء بالعطش أمر ذاتي ضروري.

قال ابن رشد أيضاً أن الناس مختلفون في جبلتهم فهناك أناس يجري عليهم القياس البرهاني وأناس القياس الجدلي، نظر ابن رشد إلى العلاقة بين الدين والفلسفة وخلاصة موقفه في المسألة:

مثلاً إذا قررنا قضية مثل قضية العالم مخلوق، فلا يخلو هذا الوضع (أي خلق الوجود) أن يكون الشرع قد سكت عنه أو قال قولاً ما، اليقين الفلسفي البرهاني حق ولا يمكن أن يتعارض مع حقيقة ذكرها الشرع:

قول سكت عنه الشرع: يجوز الكلام فيه.

قول قرر بشأنه الشرع قولاً ما: إما قرر بشأنه قولاً موافقاً لما قدره العقل: فلا نتكلم فيه، إما قرر بشأنه قولاً مخالفاً لما قدره العقل: فنلجأ للتأويل.

تتلخص أطروحة ابن رشد في هذه المسألة في:

1- إن الشرع أوجب النظر بالعقل في الوجود وأوجب دراسة المنطق من ناحية مفسرا آية "واعتبروا يا أولي الأبصار"، معنى الأبصار القياس، وأوجب النظر في الوجود من علل الموجودات.

2- الوجه الثاني أن هذا النظر ليس بدعة وينبغي أن نأخذ به ولا يمكن أن يتحقق لفرد واحد فهو إسهام لأفراد كثيرين فيجب أن نلجأ للأمم الأخرى.

3- العلاقة بين ما يقرره العقل البرهاني وما تتفق به الشريعة، كل منهما يعبر عن الحق، والقضايا البرهانية العقلية هي حق، وما نطق به الشرع حق، والحق لا يضاد الحق بل يؤكده ويشهد له، أي ليس هناك تناقض بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة.

وابن رشد مرجعه النهائي العقل.......

مؤلفات ابن رشد:

1- في الطب: ينحصر اهتمام ابن رشد في الطب بعلم التشريح، وآلية الدورة الدموية عند الإنسان، وتشخيص بعض الأمراض، ووصف بعض الأدوية لها.

كما ذكر ابن رشد في عدة أماكن من مؤلفاته أن الجدري لا يصيب الإنسان أكثر من مرة واحدة، وهذا ما توصل إليه الطب الحديث، كما فهم فهماً جيداً وظيفة شبكية العين، وهناك قول مأثور عن ابن رشد: "مَن اشتغل بعلم التشريح ازداد إيماناً بالله" ونذكر فيما يلي المؤلفات الطبية المأثورة عنه:

- كتاب الكليات في الطب.

- تلخيص كتاب الحميات لجالينوس.
- تلخيص أول كتاب الأدوية المفردة لجالينوس.
- تلخيص النصف الثاني من كتاب حيلة البرء لجالينوس.
- كتاب في الفحص.
- مقالة في اتصال العقل بالأسنان.
- مراجعات ومباحثات بين ابن طفيل وبين ابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالكليات.
- مسألة في نوائب الحمى.
- مقالة في حميات العفن.
- مقالة في الترياق.

2- في الفلك:

- مقالة في حركة الفلك.
- شرح كتاب السماء والعالم لأرسطوطاليس.

3- في الحيوان: كتاب في الحيوان.

4- في الطبيعيات:

- جوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات.
- تلخيص كتاب الطبيعيات لنيقولاوس.
- شرح كتاب السماع الطبيعي لأرسطوطاليس.
- تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس.

5- في المنطق:

- كتاب الضروري في المنطق.
- تلخيص كتاب البرهان لأرسطوطاليس.
- مقالة في العقل.
- مقالة في التعريف في صناعة المنطق.
- مقالة في اتصال العقل المفارق بالإنسان.

6- في النفس:

- شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس.
- تلخيص كتاب المزاج لجالينوس.

7- في الفقه:

- كتاب المقدمات في الفقه.
- كتاب نهاية المجتهد في الفقه.

8- في الفلسفة:

- تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس.
- تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس.
- كتاب تهافت التهافت (رد على كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي).
- شرح كتاب القياس لأرسطوطاليس.
- مسألة في الزمان.
- مقالة في فسخ شبهة من اعترض على الحكيم.
- مقالة في الرد على ابن سينا.
- مسائل في الحكمة.

9- متفرقات:

- كتاب التحصيل.
- شرح الأرجوزة المنسوبة إلى الشيخ الرئيس ابن سينا في الطب.
- شرح كتاب السماع الطبيعي لأرسطوطاليس.
- تلخيص كتاب العلل والأعراض لجالينوس.
- تلخيص كتاب التعرف لجالينوس.
- كتاب منهاج الأدلة في علم الأصول.
- كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.
- مقالة عن المتصلين.
- كتاب عن البرهان لأرسطوطاليس عن ترتيبه للقوانين[1].

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأطباء.

وقد اهتم ابن رشد بالحركة وملازمتها للزمن في الأجسام، وملازَمتها للفراغ، ومعنى الميل، وقد قادت تلك الأفكار إلى علم الديناميكا، واعترف كولومبوس، مكتشف أمريكا، بخطّ يده، أنه كان لمؤلفات ابن رشد الفضل الكبير في وصوله إلى أمريكا، وقد أورد رينان ما يثبت هذه الحقيقة[1]، وأضاف روم لاندو:

على الرغم من أن بعض العلماء الإسبان تعوّدوا أن ينعتوا فلاسفة الغرب المسلمين الكبار بـ"الإسبان"، فقد كانوا كلهم في الحقيقة الواقعة عرباً، بدليل أن أُسرهم كانت قد نشأت في الأصل في الشرق الأدنى، ثم ارتحلت إلى إسبانيا، في حين نشأت أُسر قلة منهم في مراكش، وكان أشهرهم على الإطلاق ابن رشد، المعروف في الغرب باسم Averroès[2].

سارعت البلاد الأوروبية، منذ القرن الثالث عشر الميلادي، إلى تعلم فلسفة ابن رشد، فاندفع الكثيرون إلى ترجمة مؤلفاته في هذا المجال، وانصرف الآخرون إلى دراستها والتعليق عليها، وإن كان اسم ابن رشد كاد أن يُنسى في البلاد العربية والإسلامية مدة سبعة قرون، فقد ظل صداه يتردد في أوروبا حتى أواخر القرن السابع عشر الميلادي، وإذا كان أثره في الثقافة العربية والإسلامية قد بقي ضئيلاً، بل كاد أن يكون معدوماً، فإن تأثيره كان قوياً نافذاً في تطوير الثقافة الغربية والفكر الأوروبي الحديث.

تمثال ابن رشد في قرطبة:

يقول محمد كامل عياد في مقالة بعنوان تأثير ابن رشد على مرّ العصور قدّمها في مهرجان ابن رشد الذي عُقد في الجزائر:

هكذا انتشرت حوالي منتصف القرن الثالث عشر مؤلفات ابن رشد بين الباحثين الأوروبيين، وشاعت آراؤه في أوساط المثقفين، وتغلغلت فلسفته في الجامعات، وبالأخص جامعة باريس، كان أكثر الأساتذة الذين سُمح لهم بتدريس فلسفة أرسطو يعتمدون في الدرجة الأولى على شروح ابن رشد الذي اشتهر باسم "الشارح".

---

(1) إرنست رينان، ابن رشد والرشدية.

(2) روم لانداو، الإسلام والعرب.

وقد امتازت طريقة ابن رشد في الشرح على غيرها، لأنه كان يتناول النصّ بالإيضاح، فقرةً فقرة، ويفسّر كلام أرسطو تفسيراً دقيقاً، ويحلل معانيه تحليلاً عميقاً، فكان يضع لهذه الغاية من الشروح ما هو صغير ومتوسط وكبير، فهو إما أن يلخّص، أو يوضح باختصار، أو يسهب في التفسير ويستطرد في التعليق، وهذه الطريقة التاريخية ملائمة لحاجات الطلاب، ومفيدة في التعليم، ولذلك نالت استحسان الجميع(1).

يقول لويج رينالدي في بحث عنوانه "المدينة الإسلامية في الغرب":

"ومن فضل المسلمين علينا أنهم هم الذين عرّفونا بكثير من فلاسفة اليونان، وكانت لهم الأيدي البيضاء على النهضة الفلسفية عند المسيحيين، وكان الفيلسوف ابن رشد أكبر مترجم وشارح لنظريات أرسطو، ولذلك كان له مقام جليل عند المسلمين والمسيحيين على السواء، وقد قرأ الفيلسوف ورجل الدين النصراني المشهور توماس الأكويني، نظريات أرسطو بشرح العلامة ابن رشد، ولا ننسى أن ابن رشد هذا مبتدع مذهب "الفكر الحر"، وهو الذي كان يتعشق الفلسفة، ويهيم بالعلم، ويدين بهما، وكان يعلمهما لتلاميذه بشغف وولع شديدين، وهو الذي قال عند موته كلمته المأثورة: تموت روحي بموت الفلسفة".

وفي كتابه "تاريخ موجز للفكر الحر" كتب المفكر الإنكليزي جون روبرتسون:

"إن ابن رشد أشهر مفكر مسلم، لأنه كان أعظم المفكرين المسلمين أثراً وأبعدهم نفوذاً في الفكر الأوروبي، فكانت طريقته في شرح أرسطو هي المثلى".

وكتب المستشرق الإسباني البروفيسور ميغيل هرنانديز: "إن الفيلسوف الأندلسي ابن رشد سبق عصره، بل سبق العصور اللاحقة كافة، وقدم للعلم مجموعة من الأفكار التي قامت عليها النهضة الحديثة".

ورأى هرنانديز أن ابن رشد قدم رؤية أكثر شمولاً وإنسانية للمدينة الفاضلة، وكان يرى أن في الإمكان قيام كثير من المدن الفاضلة، تقوم بينها علاقات سلمية فاضلة- والمدينة هنا تكاد تعني الدولة تماماً- واعتقد أن قيام الحروب بين الدول هو نهاية العالم.

---

(1) علي عبد الله الدفّاع، العلوم البحتة في الحضارة العربية والإسلامية.

ابن سينا Ibn Sina:

ابن سينا هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، اشتهر بالطب والفلسفة واشتغل بهما، ولد في قرية (أفشنة) الفارسية قرب بخارى (في أوزبكستان حالياً) من أب من مدينة بلخ (في أفغانستان حالياً) وأم قروية سنة 370هـ (980م) وتوفي في همذان سنة 427هـ (1037م)، عرف باسم الشيخ الرئيس وسماه الغربيون بأمير الأطباء وأبو الطب الحديث، وقد ألّف 450 كتاب في مواضيع مختلفة، العديد منها يركّز على الفلسفة والطب، إن ابن سينا هو من أول من كتب عن الطبّ في العالم ولقد اتبع نهج أو أسلوب أبقراط وجالينوس، وأشهر أعماله كتاب الشفاء وكتاب القانون في الطب.

مؤلفاته:

- في الفلسفة:

- الإشارات والتنبيهات.
- الشفاء.
- النجاة.

- في الرياضيات:

- رسالة الزاوية.
- مختصر إقليدس.
- مختصر الارتماطيقي.
- مختصر علم الهيئة.
- مختصر المجسطي.
- رسالة في بيان علّة قيام الأرض في وسط السماء، طبعت في مجموع (جامع البدائع)، في القاهرة سنة 1917م.

- في الطبيعيات وتوابعها:

- رسالة في إبطال أحكام النجوم.
- رسالة في الأجرام العلوية وأسباب البرق والرعد.

- رسالة في الفضاء.
- رسالة في النبات والحيوان.

- في الطب:

- كتاب القانون الذي ترجم وطبع عدّة مرات والذي ظل يُدرس في جامعات أوروبا حتى أواخر القرن التاسع عشر.
- كتاب الأدوية القلبية.
- كتاب دفع المضار الكلية عن الأبدان الإنسانية.
- كتاب القولنج.
- رسالة في سياسة البدن وفضائل الشراب.
- رسالة في تشريح الأعضاء.
- رسالة في الفصد.
- رسالة في الأغذية والأدوية.

- أراجيز طبية:

- أرجوزة في التشريح.
- أرجوزة المجربات في الطب.
- الألفية الطبية المشهورة التي ترجمت وطبعت.

- في الموسيقى:

- مقالة جوامع علم الموسيقى.
- مقالة الموسيقى.
- مقالة في الموسيقى.

وأبو علي ابن سينا هو امتداد للفارابي وأخذ عن الفارابي فلسفته الطبيعية وفلسفته الإلهية أي تصوره للموجودات وتصوره للوجود وأخذ منه على الأخص نظرية الصدور وطوّر نظرية النفس وهو أكثر ما عني به.

أبرز مؤلفاته كتاب (الشفاء) وهو يشمل جميع المجالات، لخصه ابن سينا في كتاب (النجاة)، له مؤلفات ذات نزعة صوفية، مجموعة من القصص الرمزية، كتاب الكليات في الطب.

نظريته في الصدور:

تابع ابن سينا الفارابي في الطبيعيات والإلهيات أي الوجود الطبيعي والوجود الإلهي، ويتبنى نظرية الفارابي في الصدور، الفرق يتعلق بالتمييز بين الموجودات عند الفارابي وكانت (الموجود الممكن الوجود- الموجود الواجب الوجود). ابن سينا يضيف تمييزاً ثالثاً فيكون (الموجود الممكن الوجود- الموجود الواجب الوجود- الموجود الممكن الوجود بذاته الواجب بغيره) أي هو مدين بوجوده لغيره وهو كالفرق بين الموجود الممكن الوجود والموجود الحادث مثال: إنسان متزوج يرغب في الإنجاب، الطفل المرغوب به ممكن أن يوجد وممكن لا، ولكن إذا ما تحقق يكون موجود ممكن الوجود بذاته واجب الوجود لغيره/ غيره أي أبويه، يطبق ابن سينا هذا التمييز الثلاثي على نظرية الصدور، يقول ابن سينا: العقل الأول ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، من تعقله للأول بصفته ممكن الوجود بذاته يصدر عقل ثان ومن تعقل ذاته بصفته ممكن الوجود بذاته يصدر نفس، ويتعقل ذاته بصفته ممكن الوجود بذاته واجب لغيره يصدر عقل، ومن تعقله لذاته من حيث هو واجب الوجود للأول يصدر عنه العقل، ونظرية الصدور الثلاثي الآن لا قيمة لها علمياً وكلها سقطت.

تعريفه للنفس:

أهمية ابن سينا تكمن في نظريته في النفس وأفكاره في فلسفة النفس، وكانت مقدمات ابن سينا في النفس مقدمات أرسطية.

تعريف ابن سينا للنفس:

النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة أي من جهة ما يتولد (وهذا مبدأ القوة المولدة) ويربو (وهذا مبدأ القوة المنمية) ويتغذى (وهذا مبدأ القوة الغاذية) وذلك كله ما يسميه بالنفس النباتية، وهي كمال أول من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة وهذا ما يسميه بالنفس الحيوانية، وهي كمال أول من جهة ما يدرك الكليات ويعقل بالاختيار الفكري وهذا ما يسميه النفس الإنسانية.

شرح التعريف: ونعني في التعريف السابق أن النفس عند ابن سينا ثلاثة نباتية/ حيوانية/ إنسانية، كمال أول: تعني مبدأ أول ذي حياة بالقوة: يعني لدينا جسم

مستعد وطبيعي لتقبل الحياة، مبادئ النفس النباتية: تنمو وتتوالد وتتغذى ولا يفعل النبات أكثر من ذلك، مبادئ النفس الحيوانية: تدرك الجزئيات (مثلاً يدرك أفعى أمامه/ إنسان أمامه) يتحرك بالإرادة أي فيه إرادة توجهه (مثلاً الأسد بإرادته ممكن أن يقفز على إنسان ويبتلعه)، مبادئ النفس الإنسانية: تدرك الكليات، اختيار فكري أي الحرية الفكرية التي نتوجه لها للاختيار من بين بدائل مختلفة، تصور ابن سينا لأصل النفس:

1- من أين جاءت.

2- علاقة النفس بالبدن.

3- مصير النفس.

المسألة غامضة عند ابن سينا ولكن ربما قصيدته العينية هي التي تعبر أكثر من غيرها عن رأي ابن سينا في المسائل الثلاث، قصيدته مكونة من أربعة أقسام لدى قراءتها تتضح الإجابة على الثلاث أسئلة السابقة.

قصيدته العينية في النفس:

والتي يقول أول أبياتها:

هبطت إليك من المحل الأرفع	ورقاء ذات تعزز وتمنع محجوبة
عن كل مقلة عارف	وهي التي سفرت ولم تتبرقع

***

تصور ابن سينا لأصل النفس:

1- من أين جاءت.

2- علاقة النفس بالبدن.

3- مصير النفس.

المسألة غامضة عند ابن سينا ولكن ربما قصيدته العينية هي التي تعبر أكثر من غيرها عن رأي ابن سينا في المسائل الثلاث، قصيدته مكونة من أربعة أقسام، يشير ابن سينا في قسمها الأول من أين جاءت النفس ويقول أنها جاءت من محل أرفع أي من فوق وأتت رغماً عنها وكارهة لذلك، ثم تتصل بالبدن وهي كارهة لكنها بعد ذلك تألف وجودها بالبدن، وتألف البدن لأنها نسيت عهودها السابقة كما يقول في

قصيدته، إذن فهو يقول هبطت النفس من مكان رفيع، كرهت وأنفت البدن، ثـم ألفتـه واستأنسته، ثم رجعت من حيث أتت وانتهت رحلتها والآن فـي القـسم الأخيـر مـن القصيدة يبدأ ابن سينا يتساءل لماذا؟ فيجيب أنها هبطت لحكمة إلهية، هبطـت لا تعلـم شيء لتعود عالمة بكل حقيقة ولكنها لم تعش في هذا الزمن إلا فترة.

ابن عربي Ibn Arabi:

ابن العربي (560- 638 هـ/1165- 1240) ذروة سـامقة مـن ذروات التصوف في الإسلام، ولد في مرسية، جنوب إسبانيا، وتوفي في دمشق، وفـي هـاتين الواقعتين الجغرافيتين البسيطتين، المتعلقتين ببداية حياته ونهايتها، وحدهما إشارة إلـى تلك السيرورة الغنية والقدر المركب للتأهيل والسلوك الروحيين اللذين كابـدهما ذلـك الرجل الخارق بين الأندلس والمقاطعات الشرقية للعالم الإسلامي آنذاك.

وكما يشير بوضوح اسمه الكامل- أبو بكر محمد بن العربي (المختصر عـادة إلى "ابن عربي") الحاتمي الطائي- كان، بوصفه ينتسب إلى قبيلة طيء، عربيـاً قحـاً، وقد بدأ سلوكه متقيداً بالشريعة والسنة، لكن ميله الصوفي الفطري وسـلوكه الروحـي قرباه إلى حد كبير من النمط الشرقي، الفارسي بخاصـة، مـن الروحانيـة، ألا وهـو التشيع، على حد ما يذهب إليه المستشرق هنري كوربان، فمع أنه لم يتشيع رسمياً قط، وبقي متسنناً حتى وافته السنية، فإن العقيدة التي استكمل بناء أركانها مع نضجه العقلي- الصوفي، استناداً إلى خبراته الرؤيوية الخارقة في "عـالم المثـال"[1]، كانـت شـديدة التساوق مع روح الإسلام الشيعي الفارسي، ودليلنا على ذلك أن ابن عربي وجد العـدد الأكبر من مريديه وخلفائه في إيران الشيعية وبين أبناء الباطنية الشيعية الإسـماعيلية، وحتى اليوم، تشكل إلهيات ابن عربـي، إلـى جانـب- أو بالتـأليف مـع- إلهيـات السهروردي القتيل (شيخ الإشراق) أساس النظر العقلي، الحكمي- العرفـاني، لطـالبي المعرفة المسلمين الفرس، والحق أن لقبه "محيي الدين" يتألق بقوته الحية عندما ينظـر

(1) مصطلح غنوصي المنشأ وجد فيه كوربان المكافئ العربي للمصطلح اللاتيني mundus imaginalis.

إليه بمقتضى الدور الذي لعبه في صيرورة التكوين التاريخي للإسلام الإيراني، ومن ألقابه الأخرى الشهيرة "الشيخ الأكبر"[1] الذي يقدم ابن عربي بوصفه من أعظم مشايخ الصوفية، إن في الروحانية السنية أو في الروحانية الشيعية.

إن ابن عربي، عبر العمق الفريد لخبرته الصوفية، المتميزة بوفرة من الصور "العينية"، وأسلوبه العويص في عرض عقيدته، ولغته المبهمة عن قصد، هو من الصوفية الذين تستعصي عقائدهم على أي عرض مبسط، لذا فإن المقاربة المدرسية المعتادة بطريق العرض المنهجي (الحياة، الأعمال، الأفكار) تكاد تكون هنا بلا طائل يذكر، إذ تختزل بحراً خضماً إلى سبخة راكدة، إن كل واقعة من وقائع حياة الشيخ الأكبر الخارجية تتصف بقيمة رمزية تحيل إلى جانب معين من جوانب خبرته الصوفية أو الرؤيوية، بينما كل جانب من جوانب خبرته الصوفية نفسها مترع بالمعاني الروحية الباطنية، فجميع هذه العناصر تندرج بذلك في كل عضوي واحد متماسك، ومن ثم فلن نتمكن في هذا المقام إلا من تقديم نبذة موجزة عن حياة ابن عربي الخارجية- الداخلية، وذلك بمفصلتها تعسفياً إلى ثلاثة أطوار كبرى:

1. التأهيل العقلي والروحي للشيخ في الأندلس.
2. خبرة الحب في أثناء طوافه حول الكعبة.
3. مرحلة نضجه الصوفي- الميتافيزيائي.

1. الأيام الأولى في الأندلس:

تلقى ابن عربي تعليمه الإسلامي المبكر في ذلك المركز العقلي والروحي الكبير الذي كانته إشبيلية، التي جاءها وعمره آنذاك لا يتجاوز الثامنة، وأقام فيها حوالي ثلاثين سنة، هناك كرس نفسه، على بعض أكابر علماء المدينة، لدراسة العلوم النقلية: القرآن، الحديث، فقه الشريعة، الكلام والفلسفة، وقد كانت إشبيلية أيضاً من أهم مراكز التصوف، يقيم فيها عدد من مشاهير مشايخ الصوفية، وهكذا فقد انجذب ابن عربي، انجذاباً جد طبيعي، إلى سلوكهم ورياضاتهم وتعاليمهم، ولدى بلوغه العشرين،

(1) المكافئ العربي للمصطلح اللاتيني Doctor Maximus الذي يطلق على آباء الكنيسة من اللاهوتيين الكبار.

كان مكتمل الإدراك لطبيعة "بعثته" الروحية الفريدة، ودخل طريق الصوفية دخـولاً لا رجعة عنه.

ومما يستلفت النظر بصفة خاصة، في هذا الصدد، لقاؤه مع الوليـة الـشيخة فاطمة القرطبية، التي ظهرت له في الرؤيا محاطة بهالة سماوية، كان يشع من شخصها باستمرار جو من الجمال الباهر، بحيث كانت تترك لناظرها انطباعاً بأنها لـم تـتخط عقدها الثاني، على ما يروي ابن عربي، فكلما مثل الفتى محمد بين يديها تعذر عليه ألا تحمر وجنتاه حياءً في حضرتها، وقد قالت له فاطمة: "أنا أمك الإلهية"، معترفة به ابنـاً روحياً، وبذلك، بوصفه واحداً من مريديها المقربين، بويع بأول أسرار الطريقة، وإنـه لذو مغزى أن مبايعته بطريقة التصوف تمت عبر خبرة حب روحي من هذا المستوى، إذ إن أولى خبراته في الحب تدل سلفاً على إلهيات المحبة التي بسطها ابن عربي فيما بعد في مكة طائفاً حول الكعبة الشريفة.

وبوصفه فتى أمرد، اعتنق ابن عربي حياة الدروشة، وطفق يقـوم بـسياحات طويلة في إسبانيا وشمال أفريقيا- قرطبة، ألمرية، تونس، فاس، مراكش- حيث اجتمع إلى كبار مشايخ التصوف فيها.

وتجدر الإشارة، بصورة خاصة، إلى زيارته لقرطبة، حيث كان بينه وبين ابن رشد، الفيلسوف المشائي الكبير، ممثل التيار الأرسطي الصحيح في الفلسفة الإسلامية، لقاء عجيب، فالمقابلة التي تمت بينهما بمبادرة من ابن رشد كانت حاسمة الأهمية لكـلا الصوفي الشاب والفيلسوف الكهل، من حيث إنها ألقت الضوء على التباين والتعـارض بين طريق النظر العقلي المنطقي وبين طريق الخيال العرفاني، مما كان لابد له من أن يؤدي إلى انشعاب الفكر الإسلامي برمته فيما بعد، زد على ذلك أن واقعة أنـه كانـت للصوفي الشاب اليد الطولى على الفيلسوف المشائي في تلك الحادثة، تاركاً مناظره في النهاية مفحماً، تجيز لنا وضع إصبعنا بدقة على الفيصل بين عقيدة ابن عربـي وبـين خبرته الصوفية، فيتبين لنا كيف يجتمع التصوف كحياة والعقيدة المعبرة عنه واحـدهما إلى الآخر في الإدراك الروحي، فالأمر لم يكن مجرد غلبة التصوف على الفلـسفة، إذ إن خبراته الصوفية الرؤيوية كانت وثيقة الصلة إلى حد كبير بنظر عقلي بالغ الدقـة،

متكئة عليه ومدعمة له على حد سواء، فابن عربي صوفي كان، في آنٍ معاً، معلماً حقيقياً في الفلسفة، في شقيها المشائي والأفلاطوني، بحيث إنه استطاع- أو بالأحرى، كان لابد له- أن ينظر لخبراته الروحية في عقيدة كلية تشمل الكون بأسره، كما سنحاول أن نبين بإيجاز، فيما يتعلق ببنيان إلهياته في وحدة الوجود التي ستكون لنا عودة إليها في سياق المادة.

2. حول الكعبة:

وفيما هو يدنو من منتصف الثلاثينيات من عمره قرر ابن عربي على مغادرة مسقط رأسه إلى الأبد، وقد حضه جزئياً على اتخاذ هذا القرار الوضع الديني- السياسي المقلقل في المغرب الإسلامي (الأندلس وشمال أفريقيا)، حيث لم يدع تزمت العلماء و"فقهاء الرسوم" وتعصبهم مجالاً لبسط أي منظور لاهوتي جديد، ولكن بخاصة بسبب رؤيا رآها في العام 1198 في مرسية، حيث أمره طائر يطير حول العرش الإلهي المحمول على أعمدة من نور بشد الرحال فوراً نحو مشرق العالم الإسلامي.

وبذلك بدأ الطور الثاني من حياته الخارجية-الداخلية الممتد من العام 1200 حتى العام 1223: 23 سنة من التجوال في الشرق الأدنى، حتى حط الرحال أخيراً في دمشق.

في العام 1201- وكان له من العمر آنذاك 36 سنة- زار ابن عربي للمرة الأولى مكة المكرمة، وفيها نزل في ضيافة أسرة فارسية أصفهانية شريفة، ولقد كان رب الأسرة نفسه شيخاً صوفياً هاجر من إيران إلى الحجاز وشغل منصباً رفيعاً في مكة.

وبحسب رواية ابن عربي نفسه، كانت لهذا الشيخ الفارسي بنت اسمها نظام، فتاة باهرة الجمال، ذات باع عقلي وخبرة روحية عميقة، وسحر لحظها، وحلاوة منطقها، وتواضع هيئتها اللطيف، كما يقول، كانت من العظمة بحيث إن حضورها كان يفتن كل من يجلس في حضرتها، وهكذا وقع ابن عربي في حبها من فوره، وقد عبرت نفسه المفتونة عن هذه الخبرة في ديوانه الشهير ترجمان الأشواق.

يبدو ترجمان الأشواق من حيث الظاهر، أي لدى قراءته قراءة سطحية، وكأنه مجموعة قصائد غزل عادية مفعمة بصور عشقية دنيوية، والواقع أن غالبية العلماء والفقهاء فهموه على هذا النحو، وهو أمر أتاح لمن كانوا دوماً في ارتياب من صحة

تعاليم ابن عربي إسلامياً ذريعة رميه بالفساد الأخلاقي، لكنهم، باتخاذهم، هذا الموقف من قصائد الديوان، فضحوا جهلهم بأن صورة الفتاة الفارسية الجميلة نظام، إذ ترتقي من عالم الأجسام إلى البعد الرؤيوي أو "الخيالي" للوعي، تتحول إلى تجسيد عيني للـ"أنثى الأزلية"، وتصبح صورة متجلية للـ"حكمة الخالدة" sophia æterna، بما يشبه بياتريتشه، حبيبة دانتي في الكوميديا (الإلهية)، والديوان كله، بهذه المثابة، هو التعبير الغزلي لإنسان سورر بـ"دين الحب"، أو بما يدعوه هنري كوربان البعد "الحكمي" sophianic للحب.

وبقصد توضيح هذه المسألة كتب ابن عربي نفسه شرحاً مطولاً على الترجمان، وهذا المصنف ذو أهمية باطنية قصوى، من حيث إنه يلقي ضوءاً على واحد من المبادئ الأساسية الحاسمة في تعاليم ابن عربي: التأويل، الذي يعني حرفياً "إرجاع الشيء إلى أوله"[1]، وهو يشير، اصطلاحاً، إلى طريقة معينة لتعليل شيء، مهما كان المرئي منه على السطح، وسواء كان نصاً كاملاً أو مقطعاً أو عبارة أو حتى كلمة واحدة، بالرجوع إلى معناه "الخام"، غير المرئي على السطح.

يفهم من ذلك أن استعمال التأمل لم يكن، من أي وجه من الوجوه، مقتصراً على شرح قصيدة غزلية، بل على العكس، إذ بعدما يرسخ المبدأ كان يتيح منهاجاً تفسيرياً ذا تطبيق واسع مرن لكل المهتمين باستنباط المعاني الباطنة المكنونة في أعماق نص معين، ولقد استعمل ابن عربي المنهاج في تأويل القرآن الكريم والحديث الشريف، والواقع أن كافة التعاليم التي صاغها ابن عربي في النصف الثاني من حياته تعتبر ثمرة تطبيق مبدأ التأويل على القرآن والحديث اللذين كان يستنبط معانيهما "الباطنة" في ضوء خبراته الرؤيوية.

ولقد توارث مبدأ التأويل عدد من مشايخ الصوفية والعارفين الكبار في العصور اللاحقة، وفي التشيع احتل التأويل المنزلة الأرفع في التأمل الفلسفي، بحيث إنه أصبح سمة نوعية من سمات البنيان العقلي الشيعي برمته وخاصية من خاصياته الأساسية.

---

(1) في اللغة: "أوّل الشيء" رجّعه؛ ويقال "أوّل الله عليك" أي ردّ عليك ضالتك وجمعها لك، و"أوّل الكلام" دبّره وقدّره وفسّره؛ و"أوّل الرؤيا" عبّرها.

على أنه لابد لنا من أن نشير هنا إلى أن التأويل لم يكن عند ابن عربي مجرد مسألة تفسير لغوي، لفظي، بل كان يتسم بمغزى أونطولوجي، فعنده أن كل ما هو موجود في عالم الحس يستر في أعماقه الأونطولوجية حقيقة باطنة، الأمر الذي يعني أن كل ما في الوجود تجل خاص، بعبارة أخرى فإن كل شيء صورة ظاهرة يتجلى فيها الحق غير المرئي، وعالم الوجود الخارجي **("عالم الشهادة")** ليس على الحقيقة إلا صورة ظاهرة على السلم الكوني لعالم الغيب، يتجلى من خلالها الحق باسمه "الباطن"، برهةً إثر برهة، عبر صور لا نهاية لها من التعينات.

3. نضج التعاليم:

ينسب إلى ابن عربي عدد ضخم من المؤلفات **(200 ونيف على الأقل)**، تتراوح بين المقالات القصار والرسائل التي لا تتجاوز بضع صفحات وبين المصنفات الضخمة المؤلفة من آلاف الصفحات، وبين مؤلفاته يعتبر اثنان منها بخاصة جليلان بحق، إذ يشتملان على تعاليمه على أكمل وجه- وثانيهما خلاصة للأول: الفتوحات المكية وفصوص الحكم.

رسمت الخطوط العريضة للفتوحات وبدئ بتدوينها بمناسبة زيارته الأولى لمكة في العام 1201، وانتهى من وضعها في دمشق بعد ذلك بأكثر من ثلاثين عاماً في العام 1237، والفتوحات، التي كثيراً ما تدعى "إنجيل باطن الإسلام"، عبارة عن "موسوعة" للتصوف بحق، تتناول- وإن بغير ترتيب إتباعي- نظريات في الإلهيات والكونيات، وخبرات صوفية، وعلوماً باطنية متنوعة، ورؤى وتأملات.

غير أن زبدة تعاليمه في الإلهيات، قولاً واحداً، محتواة في الفصوص الذي ألفه في العام 1229 قبل وفاته بعشر سنين، وهو مصنف صغير بالقياس إلى الفتوحات، لكنه واسع بما لا يقاس في مبناه ومعانيه، ففيه نجد نظرية ابن عربي في النبوة، حيث يوصف كل نبي، ورد ذكره في القرآن أم لم يرد، بدءاً من آدم، في علاقاته بالأسماء والصفات الإلهية التي يختص بها، ويظهر في مقامه "الروحي" الفريد، وفي آخر سلسلة الأنبياء نجد نبي الإسلام الذي يؤول ابن عربي شخصيته في ضوء الحديث: "حبب إلي من دنياكم ثلاث: النساء والطيب وجعلت قرة عيني

الصلاة"، وإن سلسلة الشروح على الفصوص التي كتبها مريدوه وأتباعه[1] تشكل وحدها تاريخاً للحكمة في حد ذاتها، والعرض التالي لأسس تعاليمه مستمد أساساً من الفصوص.

التأويل:

يحتل ابن عربي في تاريخ التصوف منزلة إمام مذهب ما يعرف اصطلاحاً باسم وحدة الوجود، و"وحدة الوجود" موقف صوفي محدد هو نتاج للتطبيق الأونطولوجي لمبدأ "التأويل" السابق ذكره من خلال الخبرة الصوفية، والتأويل، كما ألمعنا، يبدأ كمنهاج في التفسير اللفظي، يذهب من ظاهر تعبير لغوي متوغلاً إلى باطن معناه، وهو، إذ يطبق أونطولوجياً، يشي بكونه منهاج عرفان إلهي ينطلق من ظاهر الأشياء إلى باطنها، والتأويل الأونطولوجي للبنيان الباطن للوجود يتم عبر سلوك الصوفي سلسلة من مراحل الخبرات الكشفية، تتصف كل مرحلة منها برؤيا وجوبية معينة.

إن منطلق السيرورة برمتها هو عالم الأجسام، كما يرى بعين الإنسان العادي الذي يرى الكثرة الأونطولوجية في كل مكان ولا شيء غير الكثرة، فهو لا يعرف العالم الجسماني إلا على هذا النحو، فيه توجد الأشياء متشعبة إلى ما لا نهاية، بما فيها هو، حيث كل موجود قائم بذاته ومختلف في الأساس عن سواه، إنه لا يستطيع أن يرى الوحدة التي تكتنف الكثرة إلا بالعقل المجرد ("التوحيد الإرادي")، وعالم الوجود ليس في نظره إلا صعيداً واحداً من الصور والألوان، لا شيء وراءه أو فيما يتعداه.

غير أن ابن عربي، عبر تطبيق التأويل الأونطولوجي، يمضي إلى ما يتعدى الأفق الأونطولوجي والعقلي للبشر العاديين ("العوام")، فيما يتعدى الظاهر، إذ إنه على يقين بأن للحقيقة بعداً أونطولوجياً هو الباطن، هو حصراً ما ينبغي الغوص فيه، لكن هذا يتطلب سلوك طريق روحي معين، وإلا فإن البعد العميق الملازم لـ"باطن" الحقيقة التي يتم السعي إليها لا ينفتح أبداً.

---

(1) أكثر من مئة بحسب المرحوم عثمان يحيى.

الفناء:

في نظر ابن عربي لا يستطيع الإنسان العادي رؤية الحق في صوره المتنوعة بسبب التفرع الأصلي لوعيه إلى ذات وموضوع، إذ إن الذات المتميزة عن الموضوع، أي الأنية، مصنوعة بحيث إنها لا تتعرف في عالم الظواهر إلا على تكتلات من الأشياء المتكثرة بوصفها موضوعات عديدة للمعرفة، بذلك فإن على المرء، لكي يتخطى صعيد الكثرة الأونطولوجية، أن "يمحق" وعي أنيته، وإن السلوك الروحي الشاق، المحفوف بالأهوال، باتجاه هذا المقصد يقود المرء أخيراً إلى اختبار ما يصطلح عليه الصوفية بالفناء، و"الفناء"، اصطلاحاً، يعني اضمحلال الأنية، وينطوي على تلاشي عالم الوجود بأسره، إذ إنه حيثما لا توجد أي ذات عارفة لا يوجد، بالتالي، أي موضوع معروف، والفضاء المطلق الذي يتحقق فيما يتعدى تفرع الوعي البشري إلى ذات وموضوع يتراءى بوصفه حقيقة سابقة على الوجود في لاتعينها الغيبي، وابن عربي يدعوها الأحدية.

و"الأحدية"، المشتقة من الاسم الأحد، نفي كلي غير مقيد لجميع الأشياء دون استثناء، وهي "الغيب المطلق" قبل أن يتجلى في شكل محدد، واللاتعين قبل أن يتعين، واللامصور قبل أن يتصور في صورة معينة، وحتى الله، باعتباره نسبياً، هو واحد من الصور المتعينة للأحدية المطلقة.

بذلك لا يدرك الصوفي الذي بلغ حال "الفناء" إلا الأحدية، فيرى الأحدية في كل شيء، ولا شيء سواها، وفي حالة الإدراك الإلهي هذه يتحول العالم بأسره إلى "الأحد" بدون أدنى أثر للتصور أو للتعين، تلكم هي، بالمصطلح الصوفي، وحدة الشهود، التي كان الحلاج أبرز ممثليها، لكن الصوفي، كما يحاجج ابن عربي، ينبغي ألا يتوقف عند هذا الشوط من الخبرة الصوفية، إذ من لا يرى إلا الأحد، من يرى العالم برمته راجعاً إلى حالة أونطولوجية من اللاتمايز التام، مازال ناقص الإدراك، على الصوفي الكامل أن يخطو خطوة أخرى ليصبح ذا العينين، أي الإنسان القادر بحق على رؤية عالم الوجود بوصفه الجامع بين الضدين: الوحدة والكثرة، وإن حال الحقيقة هذه تتحقق بالخبرة في حال البقاء التي تتخطى حال الفناء.

من الواضح بأن الكثرة، في هذا السياق، تشير إلى البعد الظواهري للوجود، عالم الأشياء الظاهرة المتعينة في تنوع لانهائي، إلا أن من الجلي أيضاً أن الكثرة، كما تتحقق في خبرة "البقاء"، ليست "الكثرة" بوصفها ضد "الوحدة"، ولعل في وسعنا تقريب "الجمع بين الضدين"، الذي نحن في صدده، إلى الأذهان- على الرغم من تعذر ذلك- بالقول إن "ذا العينين"، بالمصطلح الصوفي، هو القادر على رؤية الحق في الخلق والخلق في الحق، أو باستعمال استعارة أثيرة إلى ابن عربي، في وسعنا القول إن "ذا العينين" هو القادر على رؤية المرآة والصور المنعكسة فيها، حيث الحق والخلق يلعبان، على التناوب، دور المرآة ودور الصور المعكوسة، إن رؤية الكثرة الملونة للأشياء الظاهرة ليست، كما هي لدى العامة، "حجاباً" أونطولوجياً يحول دون رؤيته الحق المحض في حالة لاتعين قصوى، كذلك لا تحول رؤية "الأحد" دون ظهور الكثرة، فعلى العكس، يتمم كل واحد منهما الآخر في إظهار البنيان الكلي للحقيقة، من حيث إنهما وجهاها الأصليان: الوحدة تمثل مظهر الإجمال والكثرة مظهر التفصيل، ومادمنا لا ندرك على هذا النحو جدلية العلاقة بين الوحدة والكثرة، في فعل معرفة إلهي-أونطولوجي- فإننا نبقى محرومين من رؤية كلية للحقيقة كما هي عليه حقاً.

التجلي:

إن ما حاولنا أن نترسمه لتونا في بسط العلاقة بين اللامتعين والمتعين، كواقع من وقائع الخبرة العرفانية للحقيقة، يعين البنيان الكلي لـ"وحدة الوجود"، فهي مذهب خاص يقوم على رؤيا إلهية يختبرها الصوفي بوصفها التفاعل بين الوحدة والكثرة، والمصطلح الدال على هذا التفاعل هو التجلي، الذي يدعى بالتعين أيضاً.

وبالنسبة إلى تأرجح الوعي بين حالي "الفناء" و"البقاء"، يمضي "الأحد" المطلق تدرجاً، متحولاً إلى الكثرة الظاهرية، عبر فعل تجليه وتعينه، وبعبارة أخرى، ثمة في الوحدة نزوع أصلي أو ضرورة أونطولوجية، أو نوع من الطاقة المبدعة، التي يرمز إليها الأمر الإلهي كنْ، والتي يطلق عليها ابن عربي اسم الحب أو المحبة، فعالم الوجود بأسره يعتبر بهذه المثابة ثمرة ما يسميه ابن عربي النفس الرحماني.

جدير بالذكر هنا أن أول مظاهر الطاقة المبدعة للوحدة هي "الوحدة" نفسها، أي أن بنيان الوحدة، في حد ذاته، ذو بعدين، ويحمل بهذه المثابة اسمين اثنين: الأحد والواحد، وهاتان الكلمتان المشتقتان من الجذر نفسه ليستا مترادفتين في لغة ابن عربي الاصطلاحية، حيث "الأحد" هو الوحدة المحضة- حقيقة الوجود في حالة لاتعين مطلقة- بينما "الواحد" هو حقيقة الوجود نفسها في طور تبدأ فيه بالتوجه إلى الظهور.

بذلك يكون "الأحد" هو الوحدة فيما يتعدى جميع التعينات وجميع الصفات، وبالتالي، فهو عصي على أي علم، إنسانياً كان أم إلهياً، وبلغة الإلهيات يمكن وصف الأمر بالقول إنه حتى الله عندئذ لا يعرف نفسه، وإن وعي الله لنفسه لا يظهر إلا عند عبور وصيد الواحدية، "الأحد" بهذه المثابة غيب، بل هو الغيب المطلق أو غيب الغيب.

أما "الواحد"، على العكس، فهو الوحدة مضافةً إليها الصفات، وهذه الصفات المنطوى عليها في الوحدة تتحقق بوصفها أعياناً ثابتة أونطولوجية، تقابل "مثل" أفلاطون، وهذه "الأعيان الثابتة" تعين الصور التي تتمخض عنها الطاقة المبدعة للحقيقة المطلقة باستمرار ("تجديد الخلق مع الأنفاس"، بتعبير ابن عربي)، أي عن أشياء عالم الظواهر عند المرحلة التالية من التجلي الإلهي.

تلكم هي الخطوط العريضة لسيرورة "تجلي" المطلق، كما انكشفت لابن عربي، بدءاً من غيب الغيوب نزولاً حتى عالم الشهادة، وأهم نقطة يجدر الوقوف عندها في هذا الصدد هي أنه، بمقتضى ميلها الباطن الذاتي، تنفتح الوحدة- أو بدقة أكبر، تتحول- إلى الكثرة عبر سيرورة متدرجة من التجلي، فعلى الوحدة، بالضرورة حتماً، أن تتجلى في صور ظاهرية، بعبارة أخرى، فإن الله لا يستطيع إلا أن "يخلق"، فالمطلق لا يستطيع أن يستغني عن عالم الظواهر، مثلما أن هذا الأخير لا يستطيع أن يبقى إلا بفعل تجلي المطلق.

يبقى أن عقيدة ابن عربي لا تزال مدار جدل كبير، فلقرون طوال ظل العديد من الفقهاء- وعلى رأسهم ابن تيمية- يعتبرون الشيخ الأكبر زنديقاً و"ماحي الدين"[1]،

(1) كذلك يتهمه مفكِّرون (أو بالأحرى "مكفِّرون") معاصرون، منهم فضل الرحمن، برمزية "شبه جنسية"، ويزعمون أن عقيدته تلغي التمييز بين الخير والشر، وقد مُنِعَتْ الفتوحات المكية أكثر من مرة في مصر، كان آخرها في العام 1979.

لكن على الرغم من هذا النقد الدائم، تخللت عقائده التصوف اللاحق برمته، وحتى الصوفية الذين لم يوافقوه على مذهبه لم يتورعوا عن إدراج دقيق تعريفاته في تصانيفهم، وتأثيره هو الذي يضفي على الآداب الصوفية، ولاسيما الشعر المقروض في حلقات الدراويش، تجانسه في المعنى والمبنى.

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي Alghzali:

الميلاد: 450هـ في طوس إيران.

الوفاة: 505هـ في بالطابران قريباً من مدينة مشهد.

الإمام الغزالي: هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الشافعي الطوسي ولد في مدينة طوس في خراسان في حدود عام 450هـ، عالم وفقيه ومتصوف إسلامي، أحد أهم أعلام عصره وأحد أشهر علماء الدين في التاريخ الإسلامي.

سيرته الذاتية:

ولد أبو حامد الغزالي بن محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي بقرية "غزالة" القريبة من طوس من إقليم خراسان عام (450هـ= 1058م)، وإليها نسب الغزالي، ونشأ الغزالي في بيت فقير لأب صوفي لا يملك غير حرفته، ولكن كانت لديه رغبة شديدة في تعليم ولديه محمد وأحمد، وحينما حضرته الوفاة عهد إلى صديق له متصوف برعاية ولديه، وأعطاه ما لديه من مال يسير، وأوصاه بتعليمهما وتأديبهما.

اجتهد الرجل في تنفيذ وصية الأب على خير وجه حتى نفد ما تركه لهما أبوهما من المال، وتعذر عليه القيام برعايتهما والإنفاق عليهما، فألحقهما بإحدى المدارس التي كانت منتشرة في ذلك الوقت، والتي كانت تكفل طلاب العلم فيها.

ودرس الغزالي في صباه على يد عدد من العلماء والأعلام، أخذ الفقه على الإمام أحمد الرازكاني في طوس، ثم سافر إلى جرجان فأخذ عن الإمام أبي نصر الإسماعيلي، وعاد بعد ذلك إلى طوس حيث بقي بها ثلاث سنين، ثم انتقل إلى نيسابور والتحق بالمدرسة النظامية، حيث تلقى فيها علم أصول الفقه وعلم الكلام على أبي المعالي الجويني إمام الحرمين ولازمه فترة ينهل من علمه ويأخذ عنه حتى برع في الفقه وأصوله، وأصول الدين والمنطق والفلسفة وصار على علم واسع بالخلاف والجدل.

وكان الجويني لا يخفي إعجابه به، بل كان دائم الثناء عليه والمفاخرة به حتى إنه وصفه بأنه "بحر مغرق".

درس الفقه في طوس ولازم إمام الحرمين أبو المعالي الجويني في نيسابور، أشتغل بالتدريس في المدرسة النظامية ببغداد بتكليف من نظام الملك، دخل بغداد في سنة أربع وثمانين ودرس بها وحضره ألائمة الكبار كابن عقيل وأبي الخطاب وتعجبوا من كلامه واعتقدوه فائدة ونقلوا كلامه في مصنفاتهم ثم انه ترك التدريس والرياسة ولبس الخام الغليظ ولازم الصوم وكان لا يأكل إلا من أجرة النسخ وحج وعاد ثم رحل إلى الشام وأقام ببيت المقدس ودمشق مدة يطوف المشاهد ثم بدأ في تصنيف كتاب الأحياء في القدس ثم أتمه بدمشق ألا انه وضعه على مذهب الصوفية وترك فيه قانون الفقه، ثم إن أبا حامد عاد إلى وطنه مشتغلاً بتعبده فلما صارت الوزارة إلى فخر الملك احضره وسمع كلامه وألزمه بالخروج إلى نيسابور فخرج ودرس ثم عاد إلى وطنه واتخذ في جواره مدرسة ورباطاً للصوفية وبنى داراً حسنة وغرس فيها بستاناً وتشاغل بالقران وسمع الصحاح، توفي أبو حامد يوم الاثنين 14 جمادى الآخرة 505 هـ/ ديسمبر 1111 في مدينة طوس وراسله قبيل الموت بعض أصحابه: أوصِ، فقال: عليك بالإخلاص فلم يزل يكررها حتى مات.

الأخلاق عند الغزالي:

يعد أبو حامد الغزالي من كبار المفكرين المسلمين بعامة ومن كبار المفكرين بمجال علم الأخلاق بخاصة، وقد جمع آرائه الأخلاقية بين طريقة الفلاسفة في بناء الأخلاق على حقيقة الإنسان والشريعة الإسلامية التي جاءت لتتم مكارم الأخلاق كما ورد في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، كما بين الطرق العملية لتربيه الأبناء وإصلاح الأخلاق الذميمة وتخليص الإنسان منها، فكان بذلك مفكراً ومربياً ومصلحاً اجتماعياً في آن معاً.

يرى الغزالي أن الأخلاق ترجع إلى النفس لا إلى الجسد، فالخلق عنده هيئة ثابتة في النفس تدفع الإنسان للقيام بالأفعال الأخلاقية بسهولة ويسر دون الحاجة إلى التفكير الطويل.

السعادة عند الغزالي:

هي تحصيل أنواع الخيرات المختلفة وهي:

- خيرات خاصة بالبدن، مثل الصحة والقوة وجمال الجسم وطول العمر.
- خيرات خاصة بالنفس وهي فضائل النفس "الحكمة والعلم والشجاعة والعفة".
- خيرات خارجية وهي الوسائل وكل ما يعين الإنسان في حياته، مثل المال والمسكن ووسائل النقل والأهل والأصدقاء.
- خيرات التوفيق الإلهي مثل الرشد والهداية والسداد والتأييد.

التربية الأخلاقية عند الغزالي:

يرى الغزالي أن الأخلاق الفاضلة لا تولد مع الإنسان، وإنما يكتسبها عن طريق التربية والتعليم من البيئة التي يعيش فيها، والتربية الأخلاقية السليمة في نظر الغزالي تبدأ بتعويد الطفل على فضائل الأخلاق وممارستها مع الحرص على تجنيبه مخالطة قرناء السوء حتى لا يكتسب منهم الرذائل، وفي سن النضج العقلي تشرح له الفضائل شرحاً علمياً يبين سبب عدها فضائل وكذلك الرذائل وسبب عدها رذائل حتى يصبح سلوكه مبيناً على علم ومعرفة واعية.

من أشهر كتب الغزالي:

- إحياء علوم الدين.
- المنقذ من الضلال.
- مقاصد الفلاسفة
- تهافت الفلاسفة.
- معيار العلم (مقدمة تهافت الفلاسفة).
- محك النظر (منطق).
- ميزان العمل.
- الاقتصاد في الاعتقاد.
- المستصفى في علم أصول الفقه.
- الوسيط في المذهب.

- الوجيز في فقه الإمام الشافعي.
- فضائح الباطنية.
- القسطاس المستقيم.
- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة.
- التبر المسبوك في نصيحة الملوك.
- أيها الولد المحب.
- كيمياء السعادة (بالفارسية مثل كتاب الإحياء).
- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل.
- المنخول في علم الأصول.
- وكثير من الكتب في شتى العلوم.

أبو نصر محمد الفارابي Abu Nasr Alfarabi:

أبو نصر محمد الفارابي (ولد عام 260 هـ/874 م في فاراب وهي مدينة في بلاد ما وراء النهر وهي جزء مما يعرف اليوم بتركستان وتوفي عام 339 هـ/950 م) فيلسوف أتقن العلوم الحكمية، وبرع في العلوم الرياضية، زكي النفس، قوي الذكاء، متجنباً عن الدنيا، مقتنعاً منها بما يقوم بأوده، يسير سيرة الفلاسفة المتقدمين، وكانت له قوة في صناعة الطب وعلم بالأمور الكلية منها، ولم يباشر أعمالها، ولا حاول جزئياتها.

اسمه الكامل هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان، تركي من مدينته فاراب، وهي مدينة من بلاد الترك في أرض خراسان وكان أبوه قائد جيش، وكان ببغداد مدة ثم انتقل إلى الشام وأقام بها إلى حين وفاته، يعود الفضل إليه في إدخال مفهوم الفراغ إلى علم الفيزياء، تأثر به كل من ابن سينا وابن رشد.

مؤلفاته:

من أشهر كتبه:

- كتاب الموسيقى الكبير.
- آراء أهل المدينة الفاضلة.
- الجمع بين رأي الحكيمين، حاول فيه التوفيق بين أفلاطون وأرسطو.

- التوطئة في المنطق.
- السياسة المدنية.
- إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها.
- جوامع السياسة.

نبذة عن الفارابي:

الفارابي ينتمي إلى فاراب وهي بلدة تركية ولد سنة 257هـ. وتوفي 339هـ. جاء إلى بغداد وهو في سن الأربعين، تنقل بين مصر وسوريا وحلب وأقام في بلاط سيف الدولة الحمداني ثم ذهب لدمشق وبقي فيها حتى وفاته عن عمر 80 عاماً ووضع عدة مصنفات وكان أشهرها كتاب حصر فيه أنواع وأصناف العلوم ويحمل هذا الكتاب إحصاء العلوم، سمي الفارابي "المعلم الثاني" نسبة للمعلم الأول أرسطو والإطلاق بسبب اهتمامه بالمنطق لأن الفارابي هو شارح مؤلفات أرسطو المنطقية.

إيمانه بوحدة الحقيقة:

إيمانه بوحدة الحقيقة كان يعتقد أن الحقيقة الطبيعية الفلسفية واحدة وليس هناك حقيقتان في موضوع واحد بل هناك حقيقة واحدة وهي التي كشف عنها أفلاطون وأرسطو، وبرأيه أن كل الفلسفات التي تقدم منظومة معرفية ينبغي أن تحنو حنو أفلاطون وأرسطو، ولكن بين أفلاطون وأرسطو تناقض أساسي وكان الفارابي يعتقد أن فلسفة أفلاطون هي عين فلسفة أرسطو ووضع كتاب (الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو) أفلاطون وأرسطو كلاهما يبحثان في الوجود من جهة علله الأولى، وعند أفلاطون الوجود والعلل الأولى هي (المثل) وأرسطو (العلل الأربعة) ولكن الفارابي كان يعتقد في كتابه أنه لا فرق وحاول أن يوفق بين الفيلسوفين وقدم مجموعة من الأدلة ليقول أن هؤلاء كشفا الحقيقة وكل من جاء بعدهما يجب أن يحذو حذوهما.

وقد يسأل سائل لماذا وقع الفارابي بالخطأ وقال أنهما ليسا متناقضين رغم أنهما كذلك؟ والجواب هو أنه استخدم في المقارنة بكتابه كتاب (أثولوجيا) الذي نسب لأرسطو إلا أنه ليس لأرسطو بل لأفلوطين الاسكندري وحين نقل السريانية الكتّاب أخطئوا، وبناء عليه عندما نقله العرب من السريانية أخطئوا.

أقام الفارابي جهد توفيقي على كتاب اثيولوجيا وكان كمن يوفق بين أفلاطون وأفلوطين فلم يظهر التناقض ونرى الكثير كالفارابي وقعوا بهذا الخطأ.

نظريته الخاصة بالصدور:

نظريته في الوجود: وهنا تبدو النظرية التي تسمى بالصدور والفيض وهي أبرز ما يميز الفارابي فهو يميز بين نوعين من الموجودات: الموجود الممكن الوجود الموجود الواجب الوجود هنا موجودات ممكنة الوجود كثيرة، لكن موجود واحد واجب الوجود، الموجود الممكن الوجود: الموجود الذي متى فرض موجوداً أو غير موجود لم يعرض منه محال، يعني وجوده أو عدم وجوده ليس هناك ما يمنع ذلك، لكن إذا وجدت لابد لها من علة وكل الموجودات التي تحقق وجودها حوادث، الموجود الواجب الوجود: الموجود الذي متى فرضناه غير موجود عرض منه (الهاء تعود على الفرض) محال، يعني لا يمكن إلا أن يكون موجوداً وهو في المصطلح الديني (الله) فنحن لا يمكن أن نقول الله ليس موجود، لأنه لا يمكن لنا أن نقول بعد أن قلنا الله ليس موجود كيف وجد العالم، (مؤيس الأيسات عن ليس) تعني موجود الموجودات من العدم (أليس أي أوجد).

سؤال: لا نستطيع أن نفهم كيف وجدت الموجودات الممكنة عن واجب الوجود؟ وكان جواب الكندي هو (مؤيس.....) أما الفارابي يقول أن واجب الوجود طبيعته عقل محض واحد من كل الجهات جوهر عقل محض يعقل ذاته وموضوع تعقله هو ذاته، خلافاً لنا نعقل ذاتنا ونعقل أيضاً الموجودات الطبيعية ولكن واجب الوجود عند الفارابي يعقل ذاته فقط ويقول الفارابي أنه من تعقله لذاته يفيض عنه عقل أول، يكفي أن يعقل واجب الوجود ذاته حتى يصدر عنه عقل أول أي فعل التعقل فعل مبدع يصدر على سبيل الضرورة لا الإرادة والقصد، يصدر عقل من تعقله لما فوقه يصدر عقل آخر ومن تعقله لذاته يصدر فلك.. الخ العقل الأخير هو العقل الفعال والفلك الخاص به فلك القمر.

العلاقة بين الفيلسوف والنبي:

التمييز الذي قام به الفارابي بين النبي من ناحية والفيلسوف من ناحية: المعرفة تكون بتجريد المعاني الكلية من المحسوسات، النبي والفيلسوف كلاهما يتلقى حقائق وينقلها للآخرين، يقول الفارابي أن معرفة الحقائق القصوى كلها مصدرها الله لكن فرق

بين حقائق النبي وحقائق الفيلسوف فالفيلسوف يتلقى الحقائق بواسطة العقل الفعال فتكون طبيعتها عقلية وليس حسية، الرسول تأتيه المعارف منزلة من عند الله بتوسط الملك جبريل عليه السلام ويتلقى الوحي بالمخيلة ثم يتم تحويل الصور المتخيلة إلى صور ومعاني تنقل للناس، المعارف النبوية هي معارف المخيلة أساس فيها.

فلسفته السياسية والأخلاقية:

ما تميز به الفارابي بعد تميزه بالمنطق هو السياسة والأخلاق ومن أشهر كتبه:

1- آراء المدينة الفاضلة.

2- الموسيقى الكبير.

آراء أهل المدينة الفاضلة:

خير المدن الممكنة على الأرض بالنسبة للبشر، وقضية الكاتب هي قضية السعادة التي يطلبها جميع الناس ويقسم الكتاب إلى قسمين:

- قسم يبحث فيه الفارابي نظرية الوجود ونرى فيها التمييز بين الممكن والواجب.
- القسم الثاني خاص بالمدينة وآراء أهل الجماعة الفاضلة.

القسم الأول يقابله القسم الثاني والمدن المضادة للمدينة الفاضلة، يبني الفارابي المدينة على غرار الوجود بأسره، فكما للوجود مبدأ أعلى كذلك المدينة الفاضلة لها مبدأ أعلى وهو الرئيس، والفارابي يقول أن القصد في المدينة الفاضلة الإبانة عن الجماعة التي تسود فيها السعادة والمدينة الفاضلة هي التي يطلب جميع أهلها السعادة والمدن المضادة يطلب فيها أهلها أشياء مضادة، السعادة عند الفارابي مرتبطة بتصوره للتركيبة الإنسانية والنفس الإنسانية والسعادة تكون عندما تسيطر النفس العاقلة (وفضيلتها الحكمة) على النفس الغضبية (وفضيلتها الشجاعة) والنفس الشهوانية (وفضيلتها العفة) فيصل الإنسان للسعادة.

المدينة الجاهلة: عكس المدينة الفاضلة، يطلب أهلها السعادة الآتية من النفس الغضبية والشهوانية.

المدينة الفاسقة: هي التي عرف أهلها المبادئ الصحيحة وتخيلوا السعادة على حقيقتها ولكن أفعالهم مناقضة لذلك.

المدينة المبدلة: أيضاً مضادة للمدينة الفاضلة ويكون السلوك فيها فاضل ثم يتبدل.

المدينة الضالة: ويعتقد أهلها في الله والعقل الفعال آراء فاسدة واستعمل رئيسها التمويه والمخادعة والغرور ويصوّر الله والعقل الفعال تصوير خاطئ وكانت سياسته خداع وتمويه.

وجعل الفارابي مجموعة سمات مميزة لأهل المدينة الفاضلة: معرفة السبب الأول وصفاته (أي الله) معرفة العقول والأفلاك معرفة الأجرام السماوية معرفة الأجسام الطبيعية معرفة الإنسان يعرفون السعادة ويمارسونها أي معرفتهم كاملة بالوجود وبكل الموجودات وعلى رأس المدينة الفاضلة يضع الفارابي الرئيس مثلما للوجود رئيس هو الله وللإنسان رئيس هو القلب، والذي يقول على المدينة الفاضلة (الرئيس) له صفات: تام الأعضاء جودة الفهم والتصور جودة الحفظ جودة الذكاء والفطنة حسن العبارة في تأدية معانيه الاعتدال في المأكل والمشرب والمنكح محبة الصدق وكراهية الكذب كبر النفس ومحبة الكرامة (أي تقدير الذات) الاستخفاف بأعراض الدنيا محبة العدل بالطبع وكره الجور قوة العزيمة والجسارة والإقدام ويتوج هذه الصفات بالحكمة والتعقل التام جودة الإقناع جودة التخيل القدرة على الجهاد ببدنه.

الإحيائية Animism:

الإحيائية هي الاعتقاد بوجود الأرواح وأن أي نظام حي أو كائن أو حتى المواد الجامدة أحياناً تمتلك نوعاً من الروح.

أخلاق Ethique:

الأخلاق ethique هي شكل من أشكال الوعي الإنساني يقوم على ضبط وتنظيم سلوك الإنسان في كافة مجالات الحياة الاجتماعية بدون استثناء في المنزل مع الأسرة وفي التعامل مع الناس، في العمل وفي السياسة، في العلم وفي الأمكنة العامة، وضع الدين أساساً لتنظيم حياة الإنسان وعلاقته مع الناس، وعلاقته مع نفسه، ومن جملة هذه العلاقات تتكون الأخلاق والقيم، حسب خصوصية كل دولة، فمنذ القدم تسعى

كل أمة لأن تكون لها قيماً، ومبادئ تعتز بها، وتعمل على استمرارها، وتعديلها بما يوافق المستجدات، ويتم تلقينها وتدريسها، وتعليمها، وينبغي عرفياً، وقانونياً عدم تجاوزها، أو اختراقها.

والأخلاق هي دراسة، وتقييم السلوك الإنساني على ضوء القواعد الأخلاقية التي تضع معايير للسلوك، يضعها الإنسان لنفسه أو يعتبرها التزامات وواجبات تتم بداخلها أعماله أو هي محاولة لإزالة البعد المعنوي لعلم الأخلاق، وجعله عنصراً مكيفاً، أي أن الأخلاق هي محاولة التطبيق العلمي، والواقعي للمعاني التي يديرها علم الأخلاق بصفة نظرية، ومجردة"، وكلمة أخلاق Ethic مستخلصة من الجدار اليوناني Ethos، والتي تعني خلق، وتكون الأخلاق Ethic طقماً من المعتقدات، أو المثاليات الموجهة، والتي تتخلل الفرد أو مجموعة من الناس في المجتمع، وباللغة الأجنبية فيختلف لفظ Ethic عن لفظ Déontologie، حيث تم اشتقاق هذا الأخير من الجدر اليونانيDeontos والذي يعني ما يجب فعله، وLogos والتي تعني العلم، وتعني اللفظتين معاً العلم الذي يدرس الواجبات، كما تعرف "la Déontologie" أنها مرادف للأخلاق المهنية لمهنة معينة.

كلمة أخلاقيات تعني: "وثيقة تحدد المعايير الأخلاقية والسلوكية المهنية المطلوب أن يتبعها أفراد جمعية مهنية، وتعرف بأنها بيان المعايير المثالية لمهنة من المهن تتبناه جماعة مهنية أو مؤسسة لتوجيه أعضائها لتحمل مسؤولياتهم المهنية"، ولكل مهنة أخلاقيات وآداب عامة حددتها القوانين واللوائح الخاصة بها، ويقصد بآداب وأخلاقيات المهنة مجموعة من القواعد والأصول المتعارف عليها عند أصحاب المهنة الواحدة، بحيث تكون مراعاتها محافظة على المهنة وشرفها.

تختلف المسؤولية القانونية على المسؤولية الأخلاقية باختلاف أبعادهما، فالمسؤولية القانونية تتحدد بتشريعات تكون أمام شخص أو قانون، لكن المسؤولية الأخلاقية فهي أوسع وأشمل من دائرة القانون لأنها تتعلق بعلاقة الإنسان بخالقه وبنفسه وبغيره، فهي مسؤولية ذاتية أمام الله والضمير، أما دائرة القانون فمقصورة على سلوك الإنسان نحو غيره وتتغير حسب القانون المعمول به في المجتمع وتنفذها سلطة خارجية من قضاة،

رجال أمن ونيابة، وسجون، أما السؤولية الأخلاقية فهي ثابتة ولا تتغير، وتمارسها قوة ذاتية تتعلق بضمير الإنسان الذي هو سلطته الأولى، هنا يمكن القول أن الأخلاق بقوتها الذاتية لا تكون بديلاً عن القانون ولكن كلاً من السؤولية الأخلاقية والسؤولية القانونية متكاملتان ولا يمكن الفصل بينهما في أي مهنة مهما كانت.

الميثاق الأخلاقي لأي مهنة يضم القواعد المرشدة لممارسة مهنة ما للارتقاء بمثالياتها وتدعيم رسالتها، ورغم أهميته في تحديد الممارسات والأولويات داخل مهنة معينة إلا أننا لا يمكن أن نفرضه بالإكراه ولكن بالالتزام وان الطريقة الوحيدة للحكم على مهنة معينة هو سلوك أعضاء تلك المهنة إزاءها، والحفاظ على قيم الثقة والاحترام والكفاءة والكرامة، ويجب أن يتميز الميثاق الأخلاقي للمهنة بـ:

- الاختصار.
- السهولة والوضوح.
- تكون معقولة ومقبولة عملياً.
- شاملة.
- ايجابية.

توضح جميع الالتزامات المهنية أمام زملاء المهنة الواحدة، المهنة نفسها، المؤسسات التابعين لها، المستفيدين منها،الدولة، المجتمع.

ويعتبر الإمام علي بن أبي طالب رابع الخلفاء الراشدين أول من تكلم عن الأخلاق كعلم قائم بحد ذاته، وله كتب ومؤلفات عديدة بهذا الشأن تناولت موضوع الأخلاق بصورة سلسلة ومبدعة.

إخوان الصفا Ikhwan al-Safa':

هم جماعة من فلاسفة المسلمين من أهل القرن الثالث بالبصرة اتحدوا على أن يوفقوا بين العقائد الإسلامية والحقائق الفلسفية المعروفة في تلك العهد فكتبوا في ذلك خمسين مقالة سموها (تحفة إخوان الصفا).

وهنالك كتاب آخر ألفه الحكيم المجريطي القرطبي المتوفي سنة (395) هـ وضعه على نمط تحفة إخوان الصفا وسماه (رسائل إخوان الصفا).

تحت تأثير الفكر الإسماعيلي انبثقت جماعة إخوان الصفا في البصرة في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري وكانت اهتمامات هذه الجماعة متنوعة وتمتد من العلم والرياضيات إلى الفلك والسياسة وقاموا بكتابة فلسفتهم عن طريق 52 رسالة مشهورة ذاع صيتها حتى في الأندلس ويعتبر البعض هذه الرسائل بمثابة موسوعة للعلوم الفلسفية، كان الهدف المعلن من هذه الحركة "التضافر للسعي إلى سعادة النفس عن طريق العلوم التي تطهر النفس".

من الأسماء المشهورة في هذه الحركة كانت أبو سليمان محمد بن مشير البستي المشهور بالمقدسي، وأبو الحسن علي ابن هارون الزنجاني.

تأثرت رسائل إخوان الصفا بالفلسفة اليونانية والفارسية والهندية وكانوا يأخذون من كل مذهب بطرف ولكنهم لم يتأثروا على الإطلاق بفكر الكندي واشتركت مع فكر الفارابي والإسماعيليين في نقطة الأصل السماوي للأنفس وعودتها إلى الله وكان فكرتهم عن منشأ الكون يبدأ من الله ثم إلى العقل ثم إلى النفس ثم إلى المادة الأولى ثم الأجسام والأفلاك والعناصر والمعادن والنبات والحيوان فكان نفس الإنسان من وجهة نظرهم جزءاً من النفس الكلية التي بدورها سترجع إلى الله ثانية يوم المعاد، والموت عند إخوان الصفاء يسمى البعث الأصغر، بينما تسمى عودة النفس الكلية إلى الله البعث الأكبر، وكان إخوان الصفا على قناعة إن الهدف المشترك بين الأديان والفلسفات المختلفة هو أن تتشبه النفس بالله بقدر ما يستطيعه الإنسان.

كانت كتابات إخوان الصفا ولا تزال مصدر خلاف بين علماء الإسلام وشمل الجدل التساؤل حول الانتماء المذهبي للجماعة فالبعض اعتبرهم من أتباع المدرسة المعتزلية والبعض الآخر اعتبرهم من نتاج المدرسة الباطنية وذهب البعض الآخر إلى حد وصفهم بالإلحاد والزندقة، ولكن إخوان الصفا أنفسهم قسموا العضوية في حركتهم إلى 4 مراتب:

- مَن يملكون صفاء جوهر نفوسهم وجودة القبول وسرعة التصور، ولا يقل عمر العضو فيها عن خمسة عشر عاماً؛ ويُسمَّون بالأبرار والرحماء، وينتمون إلى طبقة أرباب الصنائع.

- مَن يملكون الشفقة والرحمة على الأخوان، وأعضاؤها من عمر ثلاثين فما فوق، ويسمّون بالأخيار الفضلاء، وطبقتهم ذوو السياسات.
- مَن يملكون القدرة على دفع العناد والخلاف بالرفق واللطف المؤدي إلى إصلاحه، ويمثل هؤلاء القوة الناموسية الواردة بعد بلوغ الإنسان الأربعين من العمر، ويسمّون بالفضلاء الكرام، وهم الملوك والسلاطين.
- المرتبة الأعلى هي التسليم وقبول التأييد ومشاهدة الحق عياناً، وهي قوة الملكية الواردة بعد بلوغ الخمسين من العمر، وهي الممهّدة للصعود إلى ملكوت السماء، وإليها ينتمي الأنبياء.

تاريخ ظهورهم:

مر العرب في عصر الراشدين انغلاقاً على الفلسفة والعلوم، إذ اهتموا بالغزوات حتى جاء العصر الأموي وكما يبدو انه لم يتكيف مع العالم الجديد، حيث كل ما كتب في عهدهم وما بعد إنما كانت كتابات بين طرفين كل يمدح نفسه ويسب الآخر، حتى حل العصر العباسي عصر النور والتنوير والمعرفة حيث بدأوا بترجمة الكتب اليونانية المترجمة من السريانية إلى العربية في الطب والفلسفة، فشغفت عناصر كثيرة بالفلسفة اليونانية شغفاً عظيماً، إذ رعى أبو جعفر المنصور طبقة من المترجمين الذين ساهموا في نقل الميراث الفكري الإغريقي، واستمرت هذه الحركة في عهد هارون الرشيد، وبلغت القمة في عهد المأمون حيث أنشئت دار الحكمة في بغداد، وأثر هذا الانفتاح الفكري في شطر من العهد العباسي برز مفكرون مسلمون ساعون إلى التوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة اليونانية، أشهرهم الكندي والفارابي وابن سينا، وتطورت هذه الجهود في البحث الفلسفي لتصير حالاً جماعية تمثلت في نشوء فرقة عرفت باسم (إخوان الصفاء وخلاّن الوفاء)، اشتهرت بتصنيفها مجموعة من الرسائل في مختلف فروع الفلسفة والعلوم الإنسانية، وقد لاقت هذه الرسائل رواجاً كبيراً في مختلف أنحاء العالم الإسلامي.

الثابت أن إخوان الصفاء ظهروا كما يذكر ابن الطقطقي في كتابه (الفخري في الآداب السلطانية) حين (اضطربت أحوال الخلافة، ولم يبق لها رونق ولا وزارة، تملّك

البويهيون، وصارت الوزارة من جهتهم والأعمال إليهم)، وكان البويهيون الذين سيطروا على العراق من الشيعة الذين اتبعوا مذهب الزيدية، وهي من أقرب الفرق إلى آراء مذهب السنّة، ذلك أنها لا ترى حصر الإمامة في سلالة الإمام الحسين بن علي، كما أنها لا تشارك غيرها من الفرق الشيعية في ذم الخلفاء أبي بكر وعمر وعثمان، أو القدح في الصحابة الذين لم يبايعوا الإمام علي بالخلافة بعد وفاة النبي، لهذا يمكن القول بأنهم من المتشيعة، وهم أما من الإسماعيليين او الإثني عشرية والأرجح من مذهب الزيدية لأن في رسائلهم مسح من الشيعية ولكنهم في ذات الوقت يخرجون عن حدود كافة الفرق الإسلامية في الفكر والمعتقد، إذ لهم فكرهم الانتقائي، وهم يجمعون بين الكثير من المعتقدات الدينية والمذاهب الفكرية، ويبتغي أصحابهم جمع حكمة كل الأمم والأديان، مذهبهم بحسب تعبيرهم في الرسالة 45 (يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعها، وذلك أنه النظر في جميع الموجودات بأسرها، الحسية والعقلية، من أولها إلى آخرها، ظاهرها وباطنها، جليها وخفيها، بعين الحقيقة، من حيث هي كلها مبدأ واحد، وعلة واحدة، وعالم واحد)، وتبرز هذه النظرة الانتقائية التوفيقية بشكل خاص في تحديد الإخوان لمزايا الإنسان الكامل، وقد وجدوه في (العالم الخبير الفاضل، الذكي المستبصر، الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة كما في الرسالة 22).

أهدافهم:

كانت غاية إخوان الصفا التقريب بين الدين والفلسفة، في عصر ساد فيه الاعتقاد أن الدين والفلسفة لا يتفقان كما قيل (من تمنطق فقد تزندق)، لهذا فهم يعرفون الفيلسوف على أنه الحكيم، وأن الفلسفة هي التشبُّه بالإله على قدر الطاقة البشرية، وبالاستشهاد بأقوال الفلاسفة، كسقراط وأرسطوطاليس وأفلاطون وفيثاغوراس وغيرهم، التي تصبّ في نهر الحكمة الواحد الدافق، بما يتوافق مع أقوال الأنبياء كافة، التي استهانت بأسر الجسد ودَعَتْ إلى خلاص النفس من أسر الطبيعة وبحر الهيولى بالعلوم وأولها علم الإنسان بنفسه، ثم علمه بحقائق الأشياء، وقد أكدوا أن علومهم التي

طرحوها في الرسائل هي مفاتيح للمعرفة، لا ينبغي التوقف عندها، بل الترقّي في سلَّم الصعود إلى الحالة الأخيرة الملكية، وهذا ما يقولون (هل لك، يا أخي، أن تصنع ما عمل فيه القوم كي يُنفخ فيك الروح، فيذهب عنك اللوم، حتى لا ترى إلا يسوع عن ميمنة عرش الربّ قد قرّب مثواه كما يُقرّب ابن الأب، أو ترى مَن حوله من الناظرين، أو هل لك أن تخرج من ظلمة أهرمن حتى ترى اليزدان قد أشرق منه النور في فسحة أفريحون، أو هل لك أن تدخل إلى هيكل عاذيمون حتى ترى الأفلاك يحيكها أفلاطون وإنما هي أفلاك روحانية، لا ما يشير إليه المنجّمون) وذلك أن علم الله محيط بما يحوي العقل من المعقولات، والعقل محيط بما تحوي النفس من الصور، والنفس محيطة بما تحوي الطبيعة من الكائنات، والطبيعة محيطة بما تحوي الهيولى من المصنوعات، فإذا هي أفلاك روحانية محيطات بعضها ببعض.

أسمائهم:

إخوان الصفا عملوا في الخفاء، لعل ابن المقفع كان واحداً منهم ففي (كليلة ودمنة)، حيث يتوجه دبشليم الملك بالكلام لبيدبا الفيلسوف في مطلع قصة (الحمامة المطوقة) يقول له (حدثني، إن رأيت، عن إخوان الصفاء كيف يبدأ تواصلهم ويستمتع بعضهم ببعض)، فيجيب الفيلسوف (إن العاقل لا يعدل بالإخوان شيئاً، فالإخوان هم الأعوان على الخير كله، والمؤاسون عندما ينوب من المكروه)، احتار الباحثون في كل العصور في قضية من هم إخوان الصفا لهذا لجأوا إلى الحدس والتخمين في معرفة محرروا تلك الرسائل المجهولة التوقيع، يكشف أبو حيان التوحيدي أسماء خمسة من مؤلفي هذه الرسائل في كتابه (الإمتاع والمؤانسة)، الكتاب الذي يضم مسامرات سبع وثلاثين ليلة أمضاها التوحيدي في منادمة الوزير أبي عبد الله العارض، ويأتي ذكر إخوان الصفا في الليلة السابعة عشرة حيث يسأل الوزير عن زيد بن رفاعة وعن مذهبه، ويجيب الكاتب (هناك ذكاءٌ غالبٌ، وذهنٌ وقّادٌ، ويقظةٌ حاضرة، وسوانح متناصرة، ومتسعٌ في فنون النظم والنثر، مع الكتابة البارعة في الحساب والبلاغة، وحفظ أيام الناس، وسماعٍ للمقالات، وتبصرٍ في الآراء والديانات، وتصرفٍ في كل فن) ثم يقول (وقد أقام بالبصرة زماناً طويلاً، وصادف بها جماعةً لأصناف العلم وأنواع

الصناعة، منهم أبو سليمان محمد بن معشر البيستي، ويعرف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد المهرجاني والعوفي وغيرهم، فصحبهم وخدمهم، وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة، وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنته، وذلك أنهم قالوا: الشريعة قد دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، وذلك لأنها حاويةٌ للحكمة الاعتقادية، والمصلحة الاجتهادية).

رتبهم:

وضع إخوان الصفاء مراتباً في تنظيماتهم:

- **المرتبة الأولى** مرتبة **(ذوي الصنائع)** من الشبان الذين أتموا الخامسة عشرة ويُدْعَوْن **(الأبرار الرحماء)** وتتمثل في **(ورود القوة العاقلة السيِّزة لمعاني المحسوسات على القوة الناطقة)**.
- **المرتبة الثانية** مرتبة **(الرؤساء ذوي السياسات)**، وعُرفوا بالحكمة والعقل الذين أتموا الثلاثين ويُدعون **(الأخيار الفضلاء)** وتتمثل في **(ورود القوة الحكمية على القوة العاقلة)**.
- **المرتبة الثالثة** مرتبة **(الملوك ذوي السلطان)**، وعُرفوا بالقيام بحفظ الناموس الإلهي، ويُدعون **(الفضلاء الكرام)** تبدأ بـ **(ورود القوة الناموسية على النفس)**، وهم ممّن أتموا الأربعين.
- **أما المرتبة الأخيرة** فهي المرتبة العليا وهم ممّن أتموا الخمسين، وتشبّهوا بالملائكة، بقبول التأييد ومشاهدة الحقِ عياناً تبدأ بـ **(ورود القوة الملكية)**.

أسلوب عملهم:

اعتُمد إخوان الصفاء التقيّة في تنظيمهم هو المبدأ الذي اعتمده الشيعة في فترات عديدة، لتفويت الفرصة على العدوّ المتربّص بهم لأنهم أدركوا سلطان الدولة العباسية وخطر أي مواجهة للسلطة، وهكذا ساعدت التقيّة على رواج رسائلهم واستمرار فكرهم لقرون عديدة، وبقائه كمنهل ثرٍّ لكل الفلاسفة الذين أتوا بعدهم، كابن

سينا والفارابي والسجستاني والكرماني وناصر خسرو ونصير الدين الطوسي وغيرهم، كان على المرشد أو الداعي أن يتحلّى بمجموعة من الصفات (أن يكون أباً شفيقاً، وطبيباً رفيقاً، لا نزقاً ولا خرقاً ولا منحرفاً ولا متجبراً ولا متكبراً ولا متغيراً، ولا يحمّل أحداً فوق طاقته، ولا يكلّفه فوق وسعه، يبرز لمريديه بروز النفس الكلّية للنفس الجزئية، في جليل هيبته وجميل هيئته..الخ).

يقول عبد الحميد الكاتب إن أغلب فكر (إخوان الصفا) مستمد من الفكر الصابئي لان الفكر الصابئي كان متداولاً في العهد العباسي والأموي من خلال جهابذة العلم والأدب الصابئة من أمثال ثابت بن قرة وأبو إسحاق الصابئي وغيرهم، فقد ذكر المؤرخون كما جاء في كتب الأفذاذ من علماء الصابئة الحرانيين عن ثابت بن قرة الصابئي الحراني المعروف بعلمه الوفير والذي تميز بعقليته الموسوعية في الفلسفة والرياضيات، فقد تخرج ثابت والذي كان قد برز من بين أقرانه، وأصبح من أخوان العهد والثبات (ابني قايما)، وصار له الحق في كشف الأسرار، وقد دعي (صديقياً) كما ورد عند ابن النديم، وهي تعني الحكماء الإلهيين، أو من كان حكيماً كاملاً في أجزاء علوم الحكمة، الكلمة محرفة أو من كلمة (ناصورائي زديقي) المندائية، والتي تعني المتبحر.

حركة إخوان الصفا كانت انعطافاً إنسانياً حدث على أرض العراق، إذ رغم الانكسارات التي حلت به فهو الأول في العالم في استنباط العجلة والقوانين والمدينة الحكومة ثم الكتابة المسمارية وهي أول كتابة لا صورية وبها بدأ تسجيل التاريخ، وفي بغداد كانت الثورة الأولى في العالم في الطب وأما حركة إخوان الصفا فقد جاءت انفاعاً للفلسفة اليونانية والفكر الحر، كانت إحدى نفعات العراق للتاريخ.

إدراك حسي Perception:

الإدراك أو بشكل أكثر تحديداً الإدراك الحسي **Perception** مصطلح يطلق على العملية العقلية التي نعرف بواسطتها العالم الخارجي الذي ندركه وذلك عن طريق المثيرات الحسية المختلفة ولا يقتصر الإدراك على مجرد إدراك الخصائص الطبيعة

للأشياء المدركة ولكن يشمل إدراك المعنى والرموز التي لها دلالة بالنسبة للمثيرات الحسية، فعملية تلقي، وتفسير واختيار وتنظيم المعلومات الحسية هي ما ندعوه بالإدراك الحسي أو التحسس في علم النفس وعلوم الاستعراف Cognition.

يدرس الإدراك الحسي بطرق تتراوح من البيولوجية إلى النفسانية وحتى الطرق التجريدية مثل التجارب الفكرية thought-experiment لفلسفة العقل.

ومصطلح إدراك أو استعراف Cognition يستخدم بعدة معاني فهو في علم النفس يشير إلى السيرورات العقلية عند الفرد التي تسمه بأنه يمتلك محاكمة عقلية سليمة وترتبط بحالات عقلية داخلية مثل: المعتقدات، الرغبات والنوايا، يمكن أن تفهم وتدرس أيضاً بدلالة مصطلحات معالجة المعلومات (مثل التجريد والتماسك Concretization)، كما يصف مصطلح إدراك السيرورات العقلية لاكتساب المعرفة والخبرات والتعلم.

يمكن لمصطلح إدراك أيضاً أن يكتسب مفهوماً اجتماعياً عندما يشير لنشوء وتطور المعرفة والمصطلحات في جماعة أو مجتمع بشري تتشارك في الفكر والفعل.

شروط حدوث الإدراك:

يشترط لحدوث الإدراك عدة عوامل أساسية:

1- وجود المثير.

2- الإحساس بالمثير: أي أن يشعر الفرد بآثار المثير وبذلك يكشف الإحساس عن وجود المثير.

3- التعرف على المثير- إدراكه- أي أن يكون المثير له معنى معين.

4- الاستجابة: وتكون استجابة الفرد من خلال خبراته الإدراكية السابقة وما مر به من تجارب فيعرف خواص المثير وما يرمز له ذلك المثير.

فمن سمع صوت جهاز الإنذار وخبر أنه دليل للخطر استجاب وفق خبرته بأنه خطر فقد يهرب أو يختبأ، أي أن تعاقب العمليات يكون: (المثير... الإحساس... التعرف... اختيار الاستجابة) والإدراك يحتاج لذاكرة فظهور مثير قد مررنا به يسترجع معلومات قد أدركناها سابقاً.

الإدراك الحسي والواقع:

العديد من علماء النفس الاستعرافيين يصرحون أننا كبشر، عندما نتجول في العالم المحيط بنا، إنما نبني نموذجنا الخاص لكيفية سير هذا العالم، نحن نحس بعالمنا الموضوعي الحقيقي، لكن إحساساتنا يتم إسقاطها (تحويلها) إلى مدركات مؤقتة احتياطية provisional، كما نكون العديد من الفرضيات العلمية المؤقتة لحين إثباتها أو دحضها.

عندما نستقبل معلومات حسية جديدة، تتغير مدركاتنا وفقاً لها، أبراهام بايز كان يؤكد دوماً على هذه الطبيعة اللدنة للخيال الإنساني، في حالة الإدراك الحسي يمكن لبعض الناس أن يروا حقيقة التغير في المدرك البصري بما يمكن أن نسميه عيون عقلية، لكن الأشخاص الآخرين الذين لا يتمتعون بتفكير صوري لا يمكنهم أن يحسوا perceive حقيقةً بتغير الشكل المرافق لتغير عالمهم، أحد أمثلة هذه الحالة هي الصور الملتبسة ambiguous image التي تملك أكثر من تفسير على المستوى الإدراكي.

في هذه الحالة نملك جسماً واحداً يمكن أن ينتج أكثر من مدرك واحد، بالتالي يمكن أن نجد أن جسماً ما يمكن ألا ينتج أي مدرك على الإطلاق: إذا كان المدرك غير موجود أساساً ضمن خبرة الشخص، وعندئذ يمكن للشخص ألا يدركه إطلاقاً.

هذه الطبيعة الملتبسة المحيرة للإدراك الحسي يمكن أن تظهر في بعض التقنيات الحيوية التي تستخدمها الأحياء في الطبيعة مثل: التقليد والتمويه.

إرادة حرة Free volition:

الإرادة الحرة اعتقاد فلسفي تدعمه في الكثير من الأحيان مدارس فلسفية ودينية متنوعة يقول بأن سلوك الإنسان وتصرفاته تنبع من إرادته الحرة بالكامل.

المنظور الديني:

ضمن التفسير الديني للقضية، فإن المدارس الدينية التي تؤمن بهذا المبدأ تقول أن الله لا يفرض خيارات معينة على الإنسان وإن الإنسان حر وبالتالي مسؤول عن كافة تصرفاته وهذه علة تكليفه ومحاسبته في يوم القيامة الأخروي.

بالطبع فإن العقائد الدينية التي تنسب لله قدرة على التحكم بكل شيء تؤمن أن الله قادر على منع الإنسان من تنفيذ إرادته وإنشاء ظروف خارجية تعيق حدوث أمور معينة، لكن مع ذلك فإن حرية الإنسان غير مقيدة وهذا خيار الله تعالى فالله اختار أن يجعل الإنسان خليفته على الأرض (حسب المصطلح الإسلامي) وهو مكلف مسؤول عن أفعاله بالحرية التي منحها الله له.

الأرستقراطية Aristocracy:

الارستقراطية (Aristocracy) هي الطبقة الاجتماعية ذات المنزلة العالية والتي تعرف عادة بأنها تضم (أحسن العائلات) وتتميز بكونها موضع اعتبار المجتمع لسلوكها المهذب وسيادتها في المسائل الاجتماعية والسياسية.

وتتكون من الأعيان الذين وصلوا إلى مرتبتهم ودورهم في المجتمع عن طريق الوراثة، ثم استقرت هذه المراتب والأدوار فوق مراتب وأدوار الطبقات الاجتماعية الأخرى.

أرسطو Aristoteles:

أرسطو Ἀριστοτέλης, Aristotélēs (384- 322 قبل الميلاد) فيلسوف يوناني قديم كان أحد تلاميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر الأكبر، كتب في مواضيع متعددة تشمل الفيزياء، والشعر، والمنطق، وعبادة الحيوان، والأحياء، وأشكال الحكم، يعتبر أرسطو (أو أرسطو طاليس كما كان يدعوه العرب)، إلى جانب أفلاطون وسقراط، واحداً من أهم فلاسفة الإغريق على الإطلاق.

حياته:

ولد أرسطو (أرسطاطاليس/ أرسطوطاليس) في عام 384 ق.م. وعاش حتى 322 ق.م. في مدينة إسطاغيرا في مقدونيا وهي مستعمرة يونانية وميناء على ساحل تراقيا، وتوفي في العام 322 في خلْكيس، التي هاجر إليها بعد أن أجبر على مغادرة أثينا وقضى فيها أيامه الأخيرة.

وكان أبوه نيقوماخوس طبيب بلاط الملك امينتاس المقدوني ومن هنا جاء ارتباط أرسطو الشديد ببلاط مقدونيا، الذي أثر إلى حد كبير في حياته ومصيره فكان

مربي الإسكندر، في العام 367 دخل أكاديمية أفلاطون للدراسة فيها وأضحى أرسطو من تلامذة أفلاطون، ومن بعد مريده الأثير، وقد بقي على هذه الحال عشرين عاماً، لكن بعد موت الفيلسوف الإلهي، تمايز التلميذ عن عقيدة أستاذه، لذا نراه، وقد أنهى في البلاط المقدوني تعليمه للإسكندر، يعود، بموافقة هذا الأخير، إلى أثينا ليؤسس فيها مدرسته الفلسفية الخاصة، تلك التي عرفت بالليكيون le Lycée (نسبةً إلى معبد كان يقع إلى جوارها ويدعى معبد أبولون الليكيوني- "مروض الذئاب")، وهناك (في مدرسته) كان يعطي، بعد الظهر، لمن شاء الاستماع إليه، دروسه العلنية السهلة الإدراك، أي الظاهرية exotériques، أما في الصباح، وفقط لتلامذته المختارين (الذين أصبحوا يعرفون بعدئذٍ بالـ"مشائيين"، لأنهم كانوا يتلقون تعليمهم وهم يتمشون)، فقد كان يلقنهم، وهو يدرج معهم في الحديقة، دروسه المجردة الصعبة الإدراك، أي الباطنية ésotériques، وكانت هذه الأخيرة فقط هي ما وصلنا من أعماله.

كان من أعظم فلاسفة عصره وأكثرهم علماً ومعرفة، عرف بالعلمية والواقعي، يعرف أرسطو الفلسفة بمصطلحات الجواهر essence، فيعرفها قائلاً أنها علم الجوهر الكلي لكل ما هو واقعي، في حين يحدد أفلاطون الفلسفة بأنها عالم الأفكار idea قاصداً بالفكرة الأساس اللاشرطي للظاهرة.

وبالرغم من هذا الاختلاف فإن كلاً من المعلم والتلميذ يدرسان مواضيع الفلسفة من حيث علاقتها بالكلي universal، فأرسطو يجد الكلي في الأشياء الواقعية الموجودة في حين يجد أفلاطون الكلي مستقلاً بعيداً عن الأشياء المادية، وعلاقة الكلي بالظواهر والأشياء المادية هي علاقة المثال prototype (المثل exemplar) والتطبيق.

والطريقة الفلسفية عند أرسطو كانت تعني الصعود من دراسة الظواهر الطبيعية وصولاً إلى تحديد الكلي وتعريفه، أما عند أفلاطون فكانت تبدأ من الأفكار والمثل لتنزل بعد ذلك إلى تمثلات الأفكار وتطبيقاتها على أرض الواقع 20%.

إن ما تركه أرسطو من مؤلفات كان موسوعياً وضخماً جداً (تنسب أساطير العصور القديمة إليه ما يربو عن الأربعمائة مؤلف، ما بين كتاب وفصول صغيرة، وصلنا منها بشكل شبه كامل فقط 47 مؤلفاً، بالإضافة إلى مقاطع متفرقة من مائة

أخرى)- تلك المؤلفات التي نميز من بينها، بالإضافة إلى خماسيته الشهيرة التي عرفت بــالأورغانون Organon، مجموعة تتعلق بالعلوم النظرية، من جانب، وأخــرى ذات علاقة بالعلوم التطبيقية، من جوانب أخرى، أما الأورغانون، فهو يعطينا أسس المنطق الصوري من خلال ما عرف بنظرية البرهان، وخاصة منه ما سمي بعدئـــذٍ بالقيـــاس syllogisme.

ونتوقف هنا قليلاً، قبل أن نبدأ عرضنا المختصر لفكــر أرســطو وأعمالـــه، للتمعن بعض الشيء في ذلك المقتطع أعلاه من لوحة مدرسة أثينا للرســـام الإيطـــالي رافائيل، الذي يبين أفلاطون (إلى اليسار) وأرسطو (إلى اليمين)، وهما يــسيران جنبــاً إلى جنب يتناقشان، حيث الأول (أي أفلاطون) يشير بإصبعه إلى الأعلى، بمـــا يؤكـــد على الجانب المثالي لفلسفته التي كانت تبحث عن الحقيقة فـــي أعمـــاق الـــنفس وفـــي الأعالي، بينما يشير الثاني (أي أرسطو) إلى الأسفل، بما يؤكد علـــى جـــوهر فلـــسفته الأكثر قرباً من الواقع ومن الإنسان، لأن هذا كان جوهر الخلاف بين المعلـــم وتلميـــذه الأثير، الذي سنحاول التوسع قليلاً في شرحه من خلال ما يلي:

1- **العلوم النظرية:** وهي تلك التي جمعها أرسطو بشكل أساســـي (كمـــا وردت فـــي إصدار القرن الأول ق. م.) تحت بند الفيزياء، المقرونة إلـــى الميتافيزيـــاء التـــي تبعتها، والتي كانت الغاية منها البحث النزيه عن الحقيقة، وهي تشهد علـــى فكـــر أصيل ومتميز لفيلسوفنا، الذي كان ابتعد عن أستاذه، حيث نراه ينتقد مفهوم المثال، وخاصةً منه مفهوم العدد، لأنه يتجاوز، من منظوره، الواقع التجريبي، كذلك نـــراه يرفض المسبقات الأفلاطونية (وخاصةً منها نظرية التذكر)، معيـــداً للفـــرد بعـــده الواقعي وكرامته الأونطولوجية، فالعلم- على حد قوله- لا يوجد إلا ككليـــات، أي كخواص مشتركة بين الأفراد، والناس هم الذين يضفون على هذه الخـــواص تلـــك الصفات التي تجردها النفس كمفاهيم متدرجة (وفقاً لأجناسها وأنواعها).

لأننا إذا استقصينا الكائن الفرد نجده عرضة للتغير الدائم، وبالتالي، نلاحظ أنه يحقق في نفسه صفاتٍ كانت من قبل مجرد صفات افتراضية: مما يعنـــي أنـــه يوجـــد وسيط بين اللاوجود وبين الوجود، وهذا ما ندعوه بالوجود بالقوة، أو لنقل تلك القـــدرة

الساعية إلى التفعل التي تعطينا، عبر فعلها، الكائن الذي نرى، فالمادة هي، إذن، من هذا المنطلق، ما ينجم عن القدرة التي تتخذ لها صورة من خلال الفعل، وتكون الصورة (الشكل)، بالتالي، هي المبدأ المنظم للمادة الذي يعطيها معناها: لأن المادة هي إحدى العلل (الأسباب المادية) التي يؤكد عليها أرسطو لتفسير بنية الكائن.

ونتوسع هنا قليلاً فنأخذ، على سبيل المثال، صخرة الرخام التي يمكن اعتبارها، من منظوره، المحرض المادي للتمثال الذي سينجم عنها بعد نحتها، فنجد أن الباعث الشكلي هو الفكرة التي ستحدد شكل هذا التمثال (أي التصور الذي في ذهن النحات)، بينما العلة الفاعلة هي الأداة المباشرة التي ستؤدي إلى تغيير قطعة الرخام وتحويلها إلى تمثال (أو لنقل ضربات الإزميل)، أما العلة النهائية فهي الغاية التي من أجلها يصنع التمثال (كتلك الرغبة في الربح المادي، مثلاً، و/أو حب الفن، ليس حصراً).

ولأن الكائنات تسعى جميعاً سعياً كاملاً إلى التحقق، نراها تتوزع وفق تسلسل رتبي يتناسب مع إتقان شكلها، مثلاً: إذا افترضنا أن النفس هي الباعث الشكلي للأجسام الحية، فإن الكرامة الأونطولوجية للأحياء تتناسب مع نفوسها التي قد تكون نباتية (كالنباتات)، أو حسية (كالحيوانات)، أو ناطقة (وهي الصفة التي تميز الكائن البشري عن سواه).

حيث هناك علة، أو لنقل أصل، لجميع الحركات (والمقصود بـ"الحركات" هنا جميع التغيرات الكمية و/أو النوعية التي تؤثر في جميع الكائنات في الكون)، وبالتالي، لما كان من غير الممكن تلمس ماهية العلة عبر التتبع المباشر لمعلولاتها- لأن الأمر يوجب دائماً في هذه الحال التوقف عند نقطة معينة- فإن المنطق يقودنا إلى استنتاج وجود محرك أول primum mobile، سرمدي في حد ذاته، محرك هو الفعل المحض والمجرد الذي يتمتع بجميع الصفات ويبلغ حد الكمال، ونصل هنا إلى ما سمي بـ"إله أرسطو"، الذي هو ذلك الفعل المحض، غير المعرض للتغيير، والمحرك كل الحركات في الكون، وأهمها تلك الحركة العقلية التي يمكن اعتبارها أرقى أشكال الحركة، ونشير هنا إلى أن فعل العقل الإلهي في الكون ليس مباشراً، وإنما هو يفعل كنموذج مطلق وعلة نهائية تمارس جاذبيتها على الكائنات طراً.

2- العلوم التطبيقية: وهي التي تتضمن، من منظور أرسطو، الأخلاق والسياسة.

ونستطرد هنا قليلاً لنشير إلى أن الغرب الذي عرف أرسطو عن طريق الفلاسفة العرب، قد جعل منه، من بعد، عن طريق القديس توما الأكويني، جزءاً لا يتجزأ من الفكر المسيحي، فقد كان القديس توما يرى في أرسطو "الفيلسوف الكامل" le Philosophe والممثل الحقيقي للفلسفة الخالدة Philosophia perennis- هذا العرش الذي تربع عليه الفيلسوف لفترة طويلة، حيث كان يقال للشهادة: "قال أرسطو!" Aristotles dixit! وقد لازمته هذه الصفة حتى عصر النهضة ومجيء ديكارت، حين بدأ يعاد النظر في بعض تعاليمه، وما بدأ يعاد النظر فيه كان، أولاً، تلك المتعلق بالفيزياء، التي كان فهمه لها، استناداً إلى مستوى علوم عصره، افتراضياً بالكامل، الأمر الذي لم يعد يتفق تماماً مع نتائج التجربة، وإعادة النظر هذه تعود أيضاً إلى أن التعاطي مع عقيدته أضحى، على مر السنين، بشكل عام، جامداً ومتزمتاً وعقيماً، لكن، رغم كل شيء، يبقى أرسطو (وما يزال إلى الآن) أحد أهم المفكرين الذين كان لهم أكبر الأثر في الفكر الإنساني على مر العصور.

في التحليلات الأولى والتحليلات الثانية، التي تشكل الجزء الثالث من الأورغانون، درس أرسطو المقولات الضرورية- والعلم، كما يفهمه، هو المعرفة الواضحة بهذه المقولات- كما درس شروط صحة البراهين، محصياً بصورة خاصة مختلف أنواع القياس، وعلى الرغم من أنه، كما يصح القول، لم يكن هو الذي اكتشف هذا النوع من الاستدلال ذا الشكل المجبر، إلا أنه حاول وضعه كأكمل نظام ممكن من خلال تطهيره من كل مظهر وهمي.

ففي التحليلات الأولى وضع أرسطو الأسس النظرية لمختلف أشكال الاستدلال الإسنادي- تلك التي تسمح بالتوصل إلى النتيجة انطلاقاً من عرض أولي، وعن طريق الحجة "الثانوية" التي تشكل الوسيط الضروري، لكن، بمقدار ما يتخذ العرض عنده شكلاً إسنادياً (من نوع أ هو ب)- الأمر الذي لم يعد مقبولاً لدى علماء المنطق المعاصرين- تتجلى لنا اليوم (على حد قول ج. برنهاردت) "محدودية" هذه النظرية، "تماماً كما هي الحال اليوم بالنسبة لرياضيات إقليدس".

أما التحليلات الثانية، فقد تناولت بالدرس الطريقة التدريجية التي تتشكل بها المعرفة، مبتدئةً حتماً من الحس، لتصل منه إلى الإدراك العقلي (الاستنباطي أو الحسي) عن طريق المنطق العام والخيال.

لذلك، كان للتحليلات، بلا ريب، عبر نظريتها الاستنتاجية المحكمة، مكانتها الاستثنائية الخاصة في تاريخ الفلسفة، حيث، كما قال كانت بعد حوالي ألفي سنة: " لم يحدث، منذ أيام أرسطو إلى يومنا هذا، أي تقدم في المنطق الصوري"، لأنه وإن كان بعضهم يرى في منطق أرسطو منطقاً متشنجاً، ساهم ربما في تأخير بدايات العلم الحقيقي من جراء ما عول عليه من أهمية فائقة للتجريد على حساب الرصد والتجربة، فإن ما نلحظه في الحقيقة هو أننا لا نجد مثل هذا التعقيد المنطقي المبالغ إلا عند أصحاب علم الكلام اللاحقين، لأنه يجب أن لا ننسى إطلاقاً أن الاستنتاج المنطقي لم يكن يشكل، بنظر أرسطو نفسه، كما هو واضح من مؤلفاته، إلا جانباً من جوانب العلم- الذي نتلمس أيضاً، بالمقابل، وجهه التجريبي في العديد من مؤلفاته الأخرى (كتاريخ الحيوان، وفي الكون والفساد، وفي السماء، ...الخ).

ويعتقد بعض النقاد المعاصرين أيضاً أن كتاب الأخلاق النيقوماخية (وهو كتاب الأخلاق الذي كتبه أرسطو لابنه نيقوماخوس) هو المؤلف الوحيد الذي كتبه حول هذا الموضوع، وذلك رغم أن الكتاب لم ينشر إبان حياته، إنما نشر لاحقاً على يد ابنه استناداً إلى حواشٍ كان أرسطو قد وضعها، ربما، على بعض دروسه العامة، أما الكتب الأخرى التي تنسب إليه وتتعلق بهذا الموضوع، كأخلاق أوذيموس والأخلاق الكبرى ومقالة في الفضائل والرذائل، فقد وضعها ربما، من وجهة نظرهم، بعض تلاميذه.

لكن سواء صح هذا الافتراض أم لم يصح، يبقى المهم أن أرسطو، الذي، وإن كان يبدو متأرجحاً في أخلاقياته بين مفهوم ينطلق من فلسفة السعادة ومفهوم آخر تعقلي، كان حريصاً دائماً على أن يستند إلى التجربة العامة لمختلف أنواع البشر وأن لا يتوه في المجردات.

لأن الجميع يتفق أن الغاية من الحياة العملية، أو لنقل الخير الأسمى، إنما هو بلوغ السعادة، ولكن، ما هي هذه السعادة؟ إنها ليست قطعاً تلك المتمثلة في الملذات

العابرة، ولا تلك الناجمة عن الاستغراق في التأمل (الأفلاطوني) في خير مجرد "بحد ذاته"، إنما هي تلك السعادة التي ندركها انطلاقاً من العقلية الجوهرية للإنسان، الأمر الذي يجعل من خير الإنسان "فعالية محصورة به حصراً بسبب كون النفس التي تحييه هي نفس عاقلة" (الكتاب الأول)، وهنا يجب التمييز ما بين الفضائل المكتسبة، الناجمة عن العمل العقلي، التي يمكن تطويرها عن طريق التعليم dianoétiques، والفضائل الأخلاقية éthiques (الناجمة عن العادة).

في الكتاب الثاني من الأخلاق يوضح أرسطو الفارق بين الفضيلة الأخلاقية والعادة: لأن الفضيلة ليست، إذا صح القول، مجرد فعل، إنما هي "شيء مكون" (فنحن نصبح عادلين عندما نتصرف بشكل عادل)، شيء يتألف من جانب إرادي، يحدد الغاية، ومن جانب عقلاني، يحدد الوسيلة، من هنا جاء ذلك التعريف الأرسطي القائل بأن "الفضيلة هي حالة مكتسبة إرادياً، ترتكز، فيما يتعلق بنا، على القياس، حالة يحددها العقل بما يتناسب مع سلوكية الإنسان المتزن".

أما الكتاب الثالث فيحلل الفعل الممارس لكي يحدد ذلك التعريف كعادة موافقة، أي مقترنة بالمنطق الصحيح، ما يعني واجب التأكيد على مسؤولية الإنسان، وهذا ما يتعارض مع المفهوم السقراطي القائل بأن "لا أحد شرير بمحض اختياره".

أما الكتابان الرابع والخامس فيصفان الفضائل الأخلاقية الخاصة (كالاعتدال، والصراحة، ..الخ)، مع التأكيد تأكيداً ملحوظاً على مفهوم العدالة التي يمكن أن تكون إما موزعة أو مصلحة، بينما، فيما يتعلق بالفضائل المكتسبة الناجمة عن العمل العقلي، فهي تلك الفضائل الخمس التي يعددها أرسطو في الكتاب السادس: العلم، والفن، والتعقل، والفكر، والحكمة، والتي تعرف معاً، وكل واحدة منها على حدة في مجالها، غاية الخير وصورته.

ويعتبر الكتاب السابع تمهيداً لما سيتم بحثه في الكتاب العاشر: ففيه يعيد الفيلسوف الاعتبار لمفهوم محدد للذة كأساس للسعادة، لكن بشرط أن تستند إلى العقل.

أما الكتابان الثامن والتاسع فهما مخصصان لدراسة مفهوم الصداقة- تلك التي يدرسها الفيلسوف- في مختلف أشكالها واحتمالاتها، كفضيلة من الفضائل الأساسية

للإنسان (كـ"حيوان سياسي")، والمرتبطة بمفهوم العدالة: لأنه ليس بوسع الإنسان أن يتفتح تفتحاً كاملاً إلا عن طريق الاتصال بالآخرين.

ونصل إلى الكتاب الأخير (الكتاب العاشر)، الذي يتعمق في دراسة مفهوم اللذة، مبرهناً على أنها، إن استندت إلى كمال الفعل، فإنه من الممكن أن ترافق مختلف وظائف النفس، بما فيها تلك الأكثر سمواً، لذا فإنه لا يمكن فصلها عن الفضيلة ولا عن السعادة، ونلاحظ هنا وكأن تحليل الفيلسوف بدأ يميل إلى نوع من التعقلية (الأمر الذي انتقده بعضهم كشكل من أشكال التناقض لديه)، حيث يؤكد أرسطو على أن المرء لن يجد السعادة الأكمل إلا من خلال تأمل الحقيقة، تلك التي، بفصلنا عن أحداث هذا العالم، تجعلنا نتذوق الغبطة الكاملة أو الإلهية، لكن، لما كانت الغبطة لا تتحقق بالكامل إلا في الألوهة، فإن النشاط الأخلاقي يصبح ضرورياً للإنسان لكي يلطف من شهواته وينصرف تحديداً إلى الحياة السياسية.

ومن هذا المنطلق، نجد بأن كتاب الأخلاق النيقوماخية يتطابق مع الميتافيزياء كما يتطابق مع السياسة، وعلى الرغم من أنه يقدم عموماً فكر أرسطو تقديماً غير جذاب (مكثف تكثيفاً مبالغاً فيه أحياناً، أو مسهب أكثر من اللازم أحياناً أخرى)، يعتبر هذا العمل أساسياً لما نتلمس فيه من إرادة في تقديم أخلاق حقيقية على مستوى الإنسان حتى حين يتوجه إلى جمهور من المواطنين الذين اعتادوا على ممارسة الفضيلة.

أما في السياسة الذي كتبه بعد أن درس، على حد قوله، دساتير المدن اليونانية والدول "البربرية" آنذاك، فيؤكد أرسطو على تلك المقولة التي تعتبر الدولة شكلاً أعلى من الحياة الاجتماعية، فهو، من هذا المنطلق، يعتبرها سباقة للفرد وللأسرة، بمقدار ما في وسعها الاكتفاء بذاتها وتحقيق غايات تهم الأفراد والأسر، وتتجاوزهم في نفس الوقت، ونتذكر مقولته الشهيرة بأن الإنسان "حيوان سياسي".

وإبان دراسته لعناصر الدولة، يبرر أرسطو وجود الرق نتيجة الفروق الطبيعية بين البشر والمتطلبات التقنية للإنتاج، ولما كان بعضهم يسترق من جراء الأسر، يصل في النهاية إلى تلك النتيجة التي تعتبر الفرق بين الإنسان الحر والعبد كالفرق بين الفضيلة والرذيلة، ثم، من خلال استعراضه للعلاقات والنشاطات الأسرية، يدرس أرسطو كيف يمكن للمرء أن يغتني بشكل طبيعي (أي بشكل مناقض للربا الذي

يشجبه)، كما يدرس مختلف أوجه السلطة داخل التنظيم الأسري: حيث إن كانت سلطة الزوج على زوجته تشبه السلطة الموجودة في قلب حكومة جمهورية، فإن سلطة الأب على أبنائه تشبه تلك القائمة في الملكية.

ويعارض أرسطو المفاهيم "الشيوعية" لأستاذه أفلاطون، المتعلقة بالعلاقات والارتباطات العاطفية بين الأهل وأولادهم، فيعتبر أن ما يحدد هذه العلاقات إنما هي الطبيعة نفسها، من جهة، وقواعد التربية (فهاهنا يأتي دور الدولة في تربية من يفترض فيهم أن يصبحوا مواطني المستقبل)، من جهة أخرى.

والفضيلتان الفعليتان للمواطن الحق هما الطاعة، من جهة، والمقدرة على القيادة، من جهة أخرى، لأن ما يحدد هاتين الصفتين هو مساهمته الإيجابية في صنع العدالة وفي القضاء.

ويحدد أرسطو ثلاثة أشكال للحكومة استناداً إلى شكل ممارسة السلطة- التي هي دائماً في نظره واقع الحكومة- التي يمكن أن تكون فردية، أو تمارسها مجموعة صغيرة أو كبيرة: أي الملكية أو الأرستقراطية أو الجمهورية، مؤكداً أن لكل من هذه النماذج السلطوية وجهها الفاسد الذي هو، على التوالي، السلطة المستبدة، والأوليغارخية، والديموقراطية- وجميعها مناف للطبيعة، لذا فإن الفيلسوف لا يفضل شكلاً حكومياً محدداً على آخر، إنما يعتبر أن بإمكان كل منها أن يتناسب مع خواص الشعب.

وأخيراً، نجد الفيلسوف وكأنه يستبق زمانه، فيتحدث عن الأشكال الثلاثة للسلطة، التي هي، كما حددها، الاستشارية والإدارية والعدلية، فيهيئ لما سيعرف به مونتسكيو بعد ألفي عام، ونسميه اليوم بالسلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، أما الهيمنة الإمبريالية لأمة على أخرى، فإنها لا تبرر في نظر أرسطو إلا حين تكون الأولى متفوقة بالطبيعة على غيرها، كحال يونان الذي من واجبه "تحضير" الأمم الأخرى.

بعض مؤلفات أرسطو الهامة الأخرى: الفيزياء، في السماء، في الكون والفساد، تاريخ الحيوان، أعضاء الحيوان، سلالة الحيوان، في الروح، الميتافيزياء، دستور أثينا، الشعرية، البلاغة[1].

(1) تم تعريب أجزاء من هذا النص عن قاموس ناثان الفلسفي، تأليف جيرار دوروزوي وأندريه روسيل- تعريب: أكرم أنطاكي- مراجعة: ديمتري أفييرينوس.

الأساطير والسياسة Legend& Policy:

تفكيك المفاهيم الحاكمة:

مفهوم الأسطورة:

الأساطير قصص كبرى أنتجتها كل حضارة لتقدم من خلالها مفاهيمها الأساسية، ولتصوغ من خلالها رؤى تفسر الكون والاجتماع الإنساني، ولا تكاد تخلو حضارة من أساطير بارزة تشتهر بها وتميزها عن غيرها، وقد تكون هذه الأساطير خيالية بدرجة كبيرة، ولا ترتبط بالواقع الثقافي برابطة مباشرة، لكنها أيضاً قد تستند لبعض الوقائع التاريخية، وتتضمن بعض الأسماء والأمكنة والأحداث الحقيقية، ثم تنسج حولها قصصاً لا صلة لها بالواقع، وذلك على خلاف بين الثقافات، فأساطير اليونان يغلب عليها الطابع الوثني الخيالي، في حين أن هناك أساطير عربية، مثل السيرة الهلالية يختلط فيها الواقع بالخيال والحكي بالخرافة.

وقد اعتبرت رؤى الحداثة الأوروبية مساحة الأساطير مساحة غير واقعية ولا عقلانية، وربطت الأسطورة بالدين والخرافة في ثلاثية تعكس- في نظرها- أسباب التخلف وتناقض العلم، وقصرت العقل على الإحاطة بالواقع ومنهج التجريب وما يدعيه من الضبط والموضوعية، لكن علم الاجتماع الغربي شهد عودة الاهتمام بالأسطورة باعتبارها أداة لفهم الوجود والتاريخ- بل والواقع أيضاً- وتفسيره عبر نسق أفكار جماعية في ثقافة ما، فيرى بيرك أنها ليست نقيض علم التاريخ بل هي قصص تاريخية كبرى لها وظيفة تفسيرية مهمة، ودور محوري في دعم الرابطة الاجتماعية وتفسير علاقات السلطة، وأنها تعبير عن اللاوعي الجماعي، هذا اللاوعي ليس مناقضاً للعقلانية بالضرورة، بل هو مساحة من مساحات العقل الإنساني.

ويضرب بيرك مثالاً بالماجنا كارتا باعتبارها ليست نصاً فحسب، بل باعتبارها أيضاً أسطورة أي حدث ملهم له مرجعية أضفت الشرعية على نظم سياسية متتالية، مثلما يضع "شادويك" في تأريخه للفكر الغربي الاستناري فكرة العقد الاجتماعي التي كتب عنها هوبز وروسو ضمن الأساطير الليبرالية الكبرى النافعة (فلا يوجد دليل

تاريخي على وجود عقد اجتماعي من عدمه) التي دعمت حقوق الشعوب.. بل وأسست الرابطة السياسية على الاختيار الحر العقلاني.

إعادة اكتشاف الأسطورة:

وقد بدأ علماء الاجتماع في إعادة اكتشاف الوظائف الاجتماعية المختلفة للأسطورة، بل ذهب بعضهم لاستخدام المفهوم ذاته في وصف بعض المسلمات في الدوائر العلمية ذاتها، فنجد "سوزان باد" تدعو إلى توسيع دلالات مفهوم الأسطورة لتشمل مسلمات العلمانية التي استقر الظن طويلاً على أنها يقين علمي، ونجد "فايتس" في دراسته لمفاهيم العلوم الإنسانية يذهب إلى أن الزعم بأن المفاهيم الاجتماعية والإنسانية يمكن ضبطها، مثل المفاهيم العلمية للعلوم الطبيعية هو في حد ذاته "أسطورة"، بل وذهب عالم الاجتماع الديني "جوزيه كازانوفا" إلى حد وصف مفهوم العلمانية بأنها "أسطورة" الحداثة"، ودعا إلى مراجعته مع نمو الوعي داخل علم الاجتماع الديني بأن الدين لن يزول من الحياة الاجتماعية، وأنه يلعب دوراً متزايداً في المجتمعات الحديثة بل والعلاقات الدولية، وهكذا أعاد علماء الاجتماع ربط الأسطورة بالعقل الفردي والجمعي، وأعادوا تعريفها بحيث لا تناقض العقل الإنساني بل تضاف إلى منجزاته.

هذا ولا تعتبر الأسطورة إبداعاً للنخب الفكرية أو للنخب الحاكمة، بل تعتمد على الثقافة الشفهية الشعبية، ولذلك فهي إبداعات "ديمقراطية" شعبية يصوغها الأفراد العاديون وتتناقلها الأجيال.

ولعل من أبرز ملامح القرن العشرين المنصرم إعادة إحياء الأساطير السياسية القديمة التي أسكتت أصواتها سلطة العقل الحداثي الصارم في صعوده قبل اجتراء نقاد الحداثة على تفكيكه ونقضه من ناحية، ومن ناحية أخرى صناعة أساطير سياسية كبرى جديدة على يد النخب الثقافية تواكب تحولات تاريخ القرن العشرين، وهذا ليس بالمستغرب، فالأساطير تنبعث دوماً من رحم التاريخ، وتصاغ من وطأة ملابسات الواقع.

ومع إعادة إحياء الأساطير (أسطورة الزعيم الفوهرر- أسطورة العرق الآري المتميز- أسطورة الشعب المختار- أسطورة الشعب المضطهد والمعاناة اليهودية)

جرت بالتوازي عملية تسليح وعسكرة حقيقية في الواقع السياسي والدولي بهدف الحفاظ على هذه الأساطير والدفاع عن مصالح من أحيوها، وصاغوا أساطير فرعية جديدة مضافة لها، فمن رحم الأسطورة النازية المتمحورة حول الزعيم الفوهرر وحول العرق النازي جاءت الحرب العالمية الثانية، وما رافقها من آلام ومذابح قدر عدد ضحاياها بأكثر من 22 مليون إنسان، ومن رحم أسطورة الهولوكست التي حولت وقائع محددة إلى مبالغات تاريخية تثير التساؤل (الذي لا تسمح به إسرائيل البتة) جاءت "خيارات شمشون" والتي يقال عنها الآن: إنها تبلغ أكثر من 400 رأس نووي إسرائيلي هدفها تدمير العالم العربي من حولها، وبالتالي الحفاظ على جذوة الأسطورة الصهيونية متقدة دوماً.

ولا تأتي الأساطير إذن من العدم، بالأخص الأساطير السياسية الكبرى التي تقوم عليها الدولة الحديثة بأشكالها القومية بل والاستيطانية أيضاً، فالأسطورة السياسية الجديدة مثل أسطورة شعب الله المختار- على سبيل المثال- تستند في جوهرها إلى واقعة أو نص ديني ما يلبث أن ينسج حوله مجموع رؤى توراتية تحوله إلى أيديولوجية متكاملة متمحورة حول وعد الله لبني إسرائيل: "لنسلك أعطي هذه الأرض"، وحول الشعب المختار المضطهد عبر التاريخ التائه المشتت الذي عليه أن يعود في النهاية إلى الأرض التي تفيض لبناً وعسلاً، كما جاء في العهد القديم، ولكنها تختلف عن الأساطير التوراتية الكبرى القديمة، فإذا كانت الأسطورة ثمرةً لعقل خصيب كما تراها النزعة اللاتاريخية في قراءة الأساطير، فإن الأساطير السياسية الكبرى نسق مصنوعة، صنعها صناع مهرة ماكرون إلى أبعد الحدود، وأسطورة شعب الله المختار والأرض الموعودة عندما جددتها الصهيونية صاغتها بمهارة وبنت لتحقيقها شبكة تحالفات ومصالح محكمة، ووظفت أسطورة الهولوكوست لابتزاز أوروبا من أجل التمهيد لاستيطان الأرض الموعودة، وإبادة سكانها الأصليين من الفلسطينيين تماماً، مثلما أباد الرجل الغربي المستوطن في قارة أمريكا الهنود الحمر تحت زعم أسطورة عبء الرجل الأبيض، والزعم بأنه "اكتشفت أمريكا"، وكأنها كانت أرضاً بلا شعب.

ولاشك أن إحدى العلامات الفارقة للقرن العشرين أنه قرن التقدم العلمي والتقني، وفي الوقت نفسه تعايش وتمحور حول أساطير سياسية كبرى صيغت بعناية،

وتم الترويج لها بأحدث الأساليب وأمكر الخطط، بحيث يمكن التساؤل: كيف قدر للتقدم التكنولوجي والعلمي في القرن العشرين أن يدعم الأساطير الحداثية السياسية الكبرى؟ أو بصورة أدق: كيف نجحت أسطورة مثل حتمية الدولة القومية، أو عملية التقدم والتحديث، أو النشأة الطبيعية الليبرالية للولايات المتحدة في أن تستمر- ونحن في قرن المعرفة والعقل النقدي- وتحول العالم لقرية صغيرة؟ وكيف تستمر النزعة "الإنسانية العسكرية" الجديدة، بحسب تهكم نعوم تشومسكي في وصفه للنزعة الإنسانية لحلف الناتو التي تبيح له التدخل في شؤون الدول بحجة حقوق الإنسان والديمقراطية؟

سحر اللغة وسجن الأسطورة.. نموذج الهولوكوست:

ومن وجهة نظر أحد الباحثين فإن صنع الأسطورة السياسية الحديثة يشبه إلى حد كبير الطريقة التي يصنع بها السلاح الحديث كالرشاشات والطائرات، ومن هنا فليس بالغريب كما أسلفنا أن تتزامن إعادة التسليح الحقيقية مع إعادة صنع الأساطير وإحيائها.

ويرى أرنست كاسيرر أن إعادة تصنيع الأساطير السياسية الكبرى تتطلب "إحداث تغيير كبير في مهمة اللغة، بحيث يصبح للكلمة بعد سحري يتجاوز بعدها الدلالي، أو بصورة أدق: يصبح للكلمة مهمة قيمية تتجاوز وصف الأشياء والعلاقات بينها، بل تتعداها في سعيها إلى إحداث أثر سحري فيمن يخاطبهم صناع الأسطورة لتضفي شرعية على الأسطورة، فما إن يتمتم صناع أسطورة الهولوكست أو يشيروا بأيديهم، حتى يصمت الجميع دولاً وأفراداً، فصناع الأسطورة الجديدة لا يهدفون إلى إقناعنا، بل إلى إخضاعنا بسلطة الأسطورة، وإذا لم نخضع فنحن عصاة، والمتتبع لما جرى لكل الخارجين على هذا الصمت الذي ترعاه القوانين في أوروبا الغربية وفي أمريكا، وأقصد محاكمة المشككين والمنكرين للهولوكست، يكتشف مدى قدرة السحرة الجدد للهولوكست- الذين يقولون قولاً سحرياً في الهولوكست- على إخضاع العالم لأساطيرهم وسحرهم.

ومن وجهة نظر المفكر الفرنسي "ريجيس دوبريه" في نقده للعقل السياسي، فإنه لا شيء يشبه الساحر إلا السياسي المعاصر.. فكلاهما كاهن: الأول في معبده السحري يتمتم بكلمات سحرية قليلة مؤثرة تضمن له تبعية القطيع البدائي واستسلامه،

والثاني- أي السياسي المعاصر- كاهن جديد لأسطورة جديدة، عليه أيضاً أن يحافظ على تمائمه السحرية ويحفظها عن ظهر قلب، وأن يحافظ على مكره السياسي الشديد ليضمن نجاح أسطورته السياسية الجديدة لنقل أيديولوجيته السياسية الجديدة.

فلا شيء يشبه الأيديولوجيا السياسية الجديدة إلا الأساطير السياسية الجديدة، وكأنهما وجهان لحقيقة واحدة، وهذا ما يفسر نجاح صناعة الهولوكست على أيدي صناع مهرة نجحوا في إرساء دعائم للدولة الأسطورة، ترتكز فيها على أساطير قديمة وأساطير سياسية جديدة تمثل خاصية الدولة العبرية بامتياز، وتحويل الحدث التاريخي إلى حدث أسطوري.

فالإبادة النازية لليهود هي حدث تاريخي وضعه النازيون الجدد لحل المسألة اليهودية بشكل جذري ونهائي ومنهجي وشامل عن طريق إبادة اليهود أو تصفيتهم جسدياً، ولكنها على مستوى صناعة الهولوكست تحولت إلى أسطورة دينية محاطة بهالة مقدسة يراد لها أن يكون الاضطهاد هو المرجع في بناء دولة الكيان الصهيوني والملهم لخيارات شمشون الجديدة، والتستر على الهولوكست الجديد للفلسطينيين الذي يهدف إلى تقديمهم كقرابين على مذبح الهولوكست الصهيوني.

في موسوعته الشاملة عن "اليهود واليهودية والصهيونية" وفي تتبعه لمصطلح الهولوكست ومرادفاته، يرى الدكتور عبد الوهاب السيري أن هناك مصطلحات عدة: إبادة اليهود Extermination of the Jews ومذبحة النوع Genocide، ويشار إلى الإبادة في معظم الأحيان بكلمة هولوكست Holocaust، وهي كلمة يونانية تعني حرق القربان بالكامل، وتترجم إلى العبرية بكلمة "شواه Shoah"، وإلى العربية بكلمة "محرقة".

ويرى السيري أن كلمة هولوكست كانت في الأصل مصطلحاً دينياً يهودياً يشير إلى القربان الذي يضحّى به للرب فلا يشوى فقط بل يحرق حرقاً كاملاً غير منقوص على المذبح، ولا يترك أي جزء منه لمن قدم القربان أو للكهنة الذين كانوا يتعيشون على القرابين المقدمة للرب.

ولذلك كان الهولوكست يعد من أكبر الطقوس قداسة، وكان يقدّم تكفيراً عن جريمة الكبرياء، ومن ناحية أخرى كان الهولوكست هو القربان الوحيد الذي يمكن

للأغيار أن يقدموه، ومن العسير – كما يقول المسيري – معرفة سر اختيار هذا المصطلح، ولكن يمكننا – والقول للمسيري – أن نقول: إن المقصود عموماً هو تشبيه "الشعب اليهودي" بالقربان المحروق أو المشوي وأنه حرق، لأنه أكثر الشعوب قداسة، أو ربما وقع الاختيار على هذا المصطلح ليعني أن يهود غرب أوروبا أحرقوا كقربان الهولوكست في عملية الإبادة النازية ولم يبق منهم شيء، فهي إبادة كاملة بالمعنى الحرفي.

ومن وجهة نظر المسيري فإن ما يميز الهولوكست عن المذابح التي جرت في التاريخ هو أنها "تمت بشكل واعٍ ومخطط ومنظم وشامل ومنهجي ومحايد عن طريق استخدام أحدث الوسائل التكنولوجية وأساليب الإدارة الحديثة" التي اتبعتها النازية الألمانية في مساعيها المنظمة لإبادة اليهود، ومن وجهة نظر المسيري فإن الإبادة تقع على مستوى ثقافي وحضاري ونفسي، يقع في المتن من الحضارة الغربية المعاصرة، بحيث يمكن القول بأن ثمة عناصر تسمى التشكيل الحضاري الغربي الحديث جعلت الإبادة احتمالاً كامناً فيه، وليست مجرد مسألة عرضية، وولدت داخله استعداداً للتخلص من العناصر غير المرغوب فيها عن طريق إبادتها بشكل منظم ومخطط، وتحققت هذه الإمكانية بشكل غير متبلور في لحظات متفرقة، ثم تحققت بشكل شبه كامل في اللحظة النازية النموذجية، وقد قام الإنسان الغربي بعملية الإبادة النازية وغيرها من عمليات الإبادة لا رغم حضارته الغربية وحداثته، وإنما بسببها كما يذهب زيجموند باومان عالم الاجتماع البريطاني، فالعنف كامن في فردية الحداثة والمسافة الإنسانية التي تخلقها العلاقات التعاقدية في المدينة.

المتاجرة بالأسطورة:

ما يقلق الكثير من الباحثين – الذين قد لا ينكرون الهولوكست بالضرورة – هو الاتجار بالهولوكست وتوظيفه بشكل سمجوج لخدمة الأهداف الصهيونية والتجارية، كما يقول الدكتور المسيري، وهذا ما يراه الباحث الأمريكي اليهودي المعادي للصهيونية "نورمان فنكلستين" في كتابه الهام صناعة الهولوكست The Holocaust Industry الصادر مع بداية الألفية الجديدة ليقول كلمة حق في وجه إرهاب صهيوني نجح إلى حد مدهش في استغلال معاناة اليهود على يد النازيين الألمان وفي التأكيد على إفرادهم بهذا، مع أنها لم تكن في يوم من الأيام فريدة (قام النظام النازي بإبادة الغجر

والمعوقين)، وفي تحويلها إلى صناعة أيديولوجية يقوم كهانها بتكميم الأفواه وصم الآذان عما عداها بهدف تبرير كل انحرافات الكيان الصهيوني.

في كتابه هذا يذهب نورمان فنكلستين في عكس الاتجاه الذي ذهب إليه روجيه جارودي منذ سنوات عندما راح يشكك في صحة المحرقة اليهودية وفي عدد ضحاياها، إنه يتجه إلى صناعة الهولوكست الرائجة جداً في الولايات المتحدة والمنتشرة في ثقافتها انتشار النار في الهشيم، ليفضح تواطئها وليعري حقيقتها الهشة وليكشف لنا عن أوجه استغلالها العديدة من قبل الحركة الأمريكية اليهودية المنظمة لترسيخ التحالف الوثيق بين الولايات المتحدة والكيان الصهيوني، فقد باتت إسرائيل من منظور هذا التحالف خندقاً أولاً على خط النار في الدفاع عن أمريكا وعن "الحضارة الغربية" في وجه القبائل العربية المتخلفة على حد تعبير نورمان في سخريته من أوجه الاستغلال تلك.

ورغم أن أباه وأمه من الناجين من معسكرات الاعتقال النازية فإن ما يقض مضجع نورمان هو صناعة الهولوكست الأمريكية التي جعلت منه ناقماً على تزوير عمليات الإبادة النازية وتوظيف معاناة اليهود بشكل تجاري فج، وما يزيد من نقمته هو أن هذه الإبادة قد استخدمت لتبرير السياسة الإجرامية لدولة إسرائيل ولدعم الولايات المتحدة لهذه السياسات، ويعلق نورمان ساخراً بقوله: "إن الحملة الحالية التي تقوم بها صناعة الهولوكست من أجل ابتزاز الأموال من أوروبا باسم ضحايا الهولوكست المحرومين قد قلصت القيمة الأخلاقية لمعاناتهم إلى قيمة كازينو في مونت كارلو".

ومن وجهة نظر نورمان فإن استدعاء الهولوكست كان بمثابة حيلة من أجل نزع الشرعية عن كل نقد لليهود، وعن كل نقد للمنظمات اليهودية الأمريكية، وفي هذا السياق ازدادت صورة العرب بشاعة، فمع الاجتياح الإسرائيلي المشؤوم للبنان- على حد تعبير نورمان- استمات مبرّرو الاجتياح في تلطيخ صورة العرب بالنازية، وهذا ما يفسر لماذا شغل المفتي الحاج أمين الحسيني مكاناً بارزاً في متحف الهولوكست وفي متحف "يادفاشيم" في فلسطين المحتلة، لتلطيخ صورة العرب بالنازية.

"ضعاف، عزّل، ضحايا، مضطهدون".. هذا هو قاموس صناعة الهولوكست، وهذا ما يبرر اضطهادهم واستبدادهم الموجه إلى فلسطينيين عزّل، وهذا ما يبرر في

نفس الوقت الدعم الكبير من النخب اليهودية الأمريكية ومن أمريكا للكيان الـصهيوني، لنقل مع نورمان لـ"إسبارطة إسرائيلية"، وهذا ما يفسر الهروب المستمر من عملية السلام، وهنا مربط الفرس كما يقال.

يقول نورمان: "إن الصهاينة الجدد في أمريكا وأنصارها يرفضون المساعي الداعية إلى حالة سلام بين إسرائيل وجيرانها من العرب، وهم ينظرون إلى ذلك على أنه خيانة لإسبارطة إسرائيلية مدينة بالفضل للقوة الأمريكية". فالسلام خيانة لخيارات شِشون التي ولدت من الرحم التكنولوجي لصناعة الهولوكست، وهنا ما يراه شارون وقادة الكيان الاستيطاني الصهيوني.

أساطير العولمة.. ساحة الاستقلال الحضاري المنشود:

ليست الأساطير حكراً على الدولة الصهيونية وحدها كما أسلفنا، بل هناك أساطير عديدة للحداثة.

الفكرة القومية من الناحية الفلسفية من تلك الأساطير، حيث انبنت على أن الفرد يمكنه ترك ولاءاته الدينية والعرقية والثقافية وراءه والتحول إلى موطن لا ولاء له فيه سوى الوطن، وثبت بعد قرون أن هذا غير ممكن، وأن الثقافة أعمق من ذلك، والدين جزء من الهوية لا يمكن فصله عن الولاء للوطن، وبذلك عادت فكرة المواطنة في الفكر القومي الليبرالي مرة أخرى لمفهوم التعددية الثقافية واحترام خصوصيات الهويات العرقية والبحث في سبل دمجها بشكل بناء وإيجابي مع الولاءات القومية.

لقرون طويلة أيضاً ظلت الدولة في شكلها القومي ينظر إليها باعتبارها الشكل السياسي الأمثل للتقدم، والبديل الديمقراطي للفوضى السياسية التي صورها هوبز لمرحلة ما قبل الدولة، لكن بطش الدولة وتغلغلها في ساحات الجماعة، ثم فشلها في القيام بالوظائف التي كانت تقوم بها الجماعات العضوية من توفير الرفاهة والرعاية الاجتماعية للفرد، ثم تحولات العولمة التي أطاحت بمفاهيم السيادة التقليدية.. كلها أدت لمراجعة حتمية الدولة القومية كأسطورة تقنية حداثية، والبحث مجدداً في مفهوم المواطنة تأسيساً على الأفعال الفردية بين المجال العام الوطني والمجال العام العالمي، وهكذا.

وبدورها أسست العولمة أساطيرها التي تخدم النظام الرأسمالي العالمي، ومنها أنها- بشكلها وتوازناتها غير المتكافئة- هي البديل الوحيد، وأن من لا يلحق بقطار العولمة سيخسر كل شيء، وأن قوى مناهضة العولمة هي قوى بسيطة وهامشية، وهي أساطير أوضح زيفها صعود فكر "مدرسة مناهضة التبعية"، ثم "حركة مناهضة العولمة"، بحثاً عن نماذج للتنمية الاقتصادية والسياسية مستقلة ومستدامة.

وهكذا فإن الكشف عن الأساطير وتفكيكها وبناء رؤى وفعاليات تصوغ نهضة حقيقية، وتقدم مساراً للتقدم له غايته الإنسانية الرفيعة يغدو أمراً بالغ الأهمية للعقل العربي حتى لا يظل أسير أساطير تصادر أفق إبداعه واستقلاله الحضاري، فلابد أن يتجنب الأساطير التي تكرسها قوى الجمود والغلو داخل ثقافتنا، والتي تحول بيننا وبين التجديد والاجتهاد وفق قواعد الأصول ومقاصد الشرع، ويتجنب أيضاً الدوران في حلقات مفرغة من أساطير التقليد والقراءة السطحية للنص بما يحرم الناس من صيغ ثرية لتفعيل الوحي والمثال النبوي عبر الزمان والمكان، ويهدر غاية الشرع وهي رسم سبيل الاستخلاف والعمارة، تقدماً في التاريخ إلى يوم الرجعى.

استدلال واستنتاج Inference& Deduction:

الاستدلال Inference هو عملية استخراج جواب أو نتيجة بناء على معلومات معروفة مسبقاً فقط، وقد تكون صحيحة أو خاطئة.

يتم الاستدلال بطريقتين: إما استنتاجية deduction أو استقرائية Induction وتتم دراسة هذه العملية في العديد من الفروع العلمية:

- الاستدلال الإنساني (أي كيف يقوم الإنسان بالاستدلال واستخراج الاستنتاجات) وهو ما يدرس في علم النفس الإدراكي.
- المنطق يدرس قوانين الاستدلال الصحيح.
- علماء الإحصاء يقومون بتطوير الطرق الشكلية للاستدلال بناء على البيانات الكمية.
- باحثو الذكاء الاصطناعي يحاولون تطوير أنظمة استدلال آلية (ذكية).

إن مفهوما الاستدلال والاستنتاج من أصول فلسفية- منطقية لا محالـة، فهما موحدان في نموذج الاستدلال ما دام هذا الأخير يؤدي منطقياً إلى الاستنتاج، فالاستدلال إسلوب يسلكه كل من المنطق والخطاب الحجاجي، فهو نموذج صوري برهاني يشكل البنية الأساس في أي خطاب طبيعي وهذا الأخير عبارة عن نص أو بناء يتركب من عدد من الجمل السليمة مرتبطة فيما بينها بعدد من العلاقات، وهذه العلاقات قد تكون علاقات مثنوية أو جمعية، أي بين جملتين أو أكثر، ثم يمكن أن يكون هذا الربط مباشراً وغير مباشر، وهذا شرط من شروط النص الاستدلالي الذي هو عبارة عن نص اقتراني بحيث أن كل عناصره مرتبطة فيما بينها.

وأما ما يجعل من النص الاستدلالي بنية استدلالية هو تلك العلاقات الاستدلالية وحد علاقتها، إنها بنية تربط بين صور منطقية لعدد معين من جمل النص أي بنية نونية مرتبة يمكن صوغها كما يلي: (صن1...صن 2.....صن ن-1.....صن ن) بحيث يشكل كل صن (1 أكبر من أو يساوي 2 أكبر من أو يساوي 3) الصورة المنطقية لإحدى الجمل وتدعى المتوالية الجزئية صن 1....صن ن-1 بمقدم هذه العلاقة وصن ن بتاليها.

وقد يكون النص الاستدلالي من الصنف التدريجي التي تسبق فيه المقدمات النتيجة أو من الصنف التقهقري التي تأتي فيه النتيجة قبل بيان المقدمات، كما قد يكون من الصنف الاظهاري إذا ذكرت جميع الصور المنطقية التي تدخل في بنائه أو من الصنف الاضماري إذا طويت بعض هذه الصور واحتيج إلى ذكرها لتمام بنيته الاستدلالية، كما يكون من الصنف البرهاني إذا كانت علاقاته قابلة للحساب الآلي أو من الصنف الحجاجي إذا كانت علاقاته تأبى الخضوع لمثل هذا الحسابي الصوري.

ويمكن القول بداية من أرسطو أن مفهوم الاستدلال "أنموذج" كان قد ألمح إليه في طوبيقاه إذ طرح فيه القضايا المتعلقة بالمنهج الجدلي، ورغم اشتغال إفلاطون وزينون الايلي بضروب الجدل يبقى أرسطو صاحب الأوركانون أكثر الفلاسفة وضعاً لمفهوم الاستدلال الذي طبقه على فنون نصية (بويطيقا، الخطابة..) نحن الآن في أمس الحاجة إلى استدراجها ضمن مواضيع الاستدلال والاستنتاج لما لها من خصوصية في

ضبط آلية الاستدلال الطبيعي الذي هو عماد الذكاء الاصطناعي، كذلك عند ديكارت وكانط وفلاسفة المنطق وفلاسفة اللغة وعلماء الرياضيات والمنطق واللسانيات وعند علماء منطق الحوار المعاصر أمثال كراب وبارث وكريبك.

يعتبر الاستدلال بهذا المعنى الأنموذج الحاضر في جميع المعارف الإنسانية سواء كانت صورية- برهانية أم رمزية- طبيعية، وفي الحقيقة يشكل مفهوم الأنموذج النقطة الحساسة في الأبحاث الجوهرية للفلسفات المعاصرة وخاصة الايبستيمولوجيا التي تميزت بالبحث في انبثاق "فلسفة طبيعية" تعتمد على المجهودات الرياضية (المفاهيمية والتقنية) وعلى إمكانية نقل هذه المقاربة إلى ليس فقط الظواهر الفيزيائية بل حتى الظواهر المورفولوجية منها والبنيوية بصفة عامة.

الاشتراكية Socialism:

الاشتراكية من الاشتراك وقد يشترك الأشخاص في بناء شركة ويبنون شراكة لاتخاذ القرار، والاشتراكية مصطلح يعبر عن نظام اقتصادي أو اقتصادي اجتماعي وظهر مصطلح الاشتراكية بعدة تفسيرات فقد كانت الاشتراكية السيحية والاشتراكية الفرنسية والاشتراكية الديمقراطية والاشتراكية العلمية وأبرز الأنظمة الاشتراكية كان الإتحاد السوفيتي الذي اتبع الاشتراكية العلمية وفرنسا في عهد ميتران هي اشتراكية ديمقراطية والاشتراكية مصطلح واسع فقد تكون اشتراك طبقة قليلة أو طبقة واسعة في تقاسم ثروات الوطن.

والاشتراكية العلمية هي نظام اجتماعي اقتصادي يقوم على إيديولوجيا تقول أن الجماهير العاملة من الشعوب هي التي يجب أن تمتلك وسائل الإنتاج، وبالرغم من تغير مدلولات المصطلح مع الزمن فإنه يبقى يدل على تنظيم الطبقات العاملة وتبقى الأحزاب المرتبطة به تنادي بحقوق هذه الطبقات.

للاشتراكية في بث مبادئها وجوه فلسفية كثيرة ومباحث في أصول العمران وعلم الاقتصاد حافلة بالمعلومات التي تفيد القارئ علماً جماً بنظام الأمم والمجتمعات وحركة الحياة فيها، لو عنى بها الباحث وأعارها فؤاداً واعياً لتجلى له عدالة النظام

الاقتصادي الإسلامي ولرأى رأي العين أن الحل الوحيد لكل هذه المعاضل الاقتصادية والاجتماعية السائدة في العالم هو تطبيق نظام الزكاة في الإسلام عليه لأنه جاء وسطاً بين إفراط أصحاب رؤوس المال الأوروبيين وبين تفريط الاشتراكيين ولكنا لا نعجل بتفصيل هذا الحكم حتى نعرف ماهية الاشتراكية ومنتهى حجج الداعين إليها ثم ننظر في أمرهم.

أصل مذهب الاشتراكيين آباء الكنيسة المسيحية وبعض فلاسفة القرن الثامن عشر ثم (بابوف) الثوري الفرنسي المتوفي مقتولاً (1797م) وهو الذي أسس مذهب الكومونيين ثم الفيلسوف فورنييه المتوفي سنة (1838م) والمؤرخ (لويزبلان) المتوفي سنة (1882م) وسائر تلاميذ (بابوف) المتقدم ذكره الذي كان لهم جماعات سرية لا عداد لها في النصف الأول من القرن التاسع عشر، ولكن لو سألت الاشتراكيين العصريين عن واضع أساس مذهبهم لقالوا هو كارل ماركس الاشتراكي الألماني المتوفي سنة (1883م).

ولكن مما حفظه التاريخ لآباء الكنيسة المسيحية من الأقوال المأثورة يثبت إنهم أدركوا مذهب الاشتراكيين قبل وجوده وقالوا بأول أصل من أصوله وهو حذف الملكية فقد قال سان جيروم بابا النصارى المتوفى سنة (420م).

"الغنى نتيجة من نتائج اللصوصية دائماً، فإن لم يكن قد جناها المالك الحالي فقد جناها أسلافه".

وقال البابا سان كليمان المتوفى منذ ثمانية قرون: "العدالة الحقة هي أن الكل حق للكل، وما سن الملكية الشخصية إلا الظلم" وبناء على هذا فالذي وضع أساس المذهب الاشتراكي في الحقيقة هم آباء الكنيسة المسيحية و(بابوف) المتقدم ذكره، وأما كارل ماركس فهو أول من دعم هذا المذهب دعماً علمياً.

ومن عهده إلى الآن ثارت بين المشرعين وبين الاشتراكيين حرب عوان بذل لها كل من الطرفين غاية براهينه.

وكان المشرعون قد حددوا الشيء المملوك بأنه الشيء الذي احتازه أحد الأفراد ولم يكن قبل ذلك ملكاً لأحد.

فتصدى الاشتراكيون لهذا التحديد وطعنوا عليه قائلين: هل في الملكية بهذا التحديد ما يوجب احتراسها ولاسيما إذا تبين بعد حيازة ذلك الرجل لما حازه أنه سن الضروريات لكثيرين غيره؟ ثم هل في هذا التحديد للملكية ما يوجب انتقالها للأعقاب بالوراثة؟ كان المشرع الهولندي جروتيوس المتوفي سنة (1645م) والمشرع الألماني بوفيندورف المتوفي سنة (1694م) حاولاً أن يعللا وجود الملكية بالاتفاق العام بين الناس وتابعهم المشرع الفرنسي مونتسكيو في ذلك وهو المتوفي سنة (1778م) فقال: إن الهيئة الاجتماعية نشأت بواسطة عقد اجتماعي عقده الناس فيما بينهم وقد قرروا الملكية واحترموها بموجب هذا العقد.

فتصدى الاشتراكيون لهذا الأصل أيضاً فهدموه قائلين: إذا كانت الملكية نشأت على رأي جرتيوس وبوفيندورف ومونتسيكو وروسو بموجب اتفاق بين أعضاء الهيئة الاجتماعية فهي إذن ليست من الحقوق الطبيعية وإذ قد تبين الآن ضررها فلا أسهل من حذفها بموجب اتفاق عام من نوع الاتفاق الذي أوجدها.

ففطن المشرعون المحدثون لهذا النقص في تعليل المشترعين السابقين وخشوا سطوة الاشتراكيين فبذلوا جهدهم في وجدان تعليلات تقاوم انتقاد أصحاب هذا المذهب فقالوا: الملكية من الحقوق الطبيعية لأن لكل إنسان الحق في توفير احتياجاته بجده واجتهاده وليس لأحد أن يعارض غيره في ذلك.

فقال الاشتراكيون هذا الأصل فاسد لأنه لا يجوز لأي فرد من الأفراد ما دام مشتركاً مع غيره في الحياة أن يعمل أي عمل يضر غيره وقد ثبت الآن أن مبدأ الملكية ضار فيجب حذفه.

فردت عليهم طائفة أخرى من المشترعين قائلين: الملكية حقه لأنها من ضرورات الحياة الاجتماعية إذا لم توجد اختل نظام الاجتماع وماتت روح المسابقة فيها بدليل أن البلاد التي قررت الملكية نامية الثروة آخذة في الارتقاء بسرعة بخلاف الأمم التي فيها الملكية مهددة فإنها في الحضيض الأسفل من الاختلال.

فأجابهم الاشتراكيون: إن زعمكم بأن الملكية ضرورية ضرب من الوهم أداكم إليه حب بقاء القديم على قدمه ولا حق لكم في هذا الحكم الصارم إلا بعد تطبيق أسلوب

الاشتراكيين على إدارة أمة من الأمم وظهور أثره عليها وإنما يختل نظام بعض الأمم السهلة لحماية الملكية لاضطرابها في مبدئها وعدم اعتمادها على مذهب ثابت.

فانتهى عليه المشترعون إلى نقطة نهائية في تبرير الملكية وهي قولهم إن الملكية من الحقوق الطبيعية لأنها نتيجة العمل أولاً ووضع اليد ثانياً فالإنسان يختص بالشيء من طريقين إما بعمله وإما بالاستيلاء عليه قبل غيره من هنا صارت الملكية حقاً للإنسان لا نزاع فيه.

قذف بالإنسان إلى هذا العالم عاري الجسد مجرد من السلاح فجد واجتهد وحصل قوته بشق الأنفس ثم آلمته الآلام وخزته المتاعب ففكر ونظر ثم تأمل وتدبر فهداه بارئه إلى ضروب من الأعمال وأنواع من المحاولات فحرث وزرع وبنى وشيد وأسر الحيوانات ودجنها وبذل أقصى مجهوداته في تذليل صعوبات العيش ولم يكن كل أفراده على هذا الحال من الهمة بل كان فيهم الكسلان الذي يسهل عليه أن يموت مكانه من أن يكد لنجاته والمسرف الذي يبذر ما يقع له في أعقاب شهواته فهل من العدل أن يتقاسم هذان الرجلان الكسلان والمسرف محصول ذلك العامل الذي أفنى فيه قواه وأضنى له جسمه؟ هذا الرجل العامل كان يستطيع أن لا يعمل فلا ينتج شيئاً فكيف لا يكون ما أنتجه خالصاً له دون غيره؟ إنه لم يؤذ أحداً باستثماره كده وقواه بل هو الذي يؤذى لو حكم عليه بإشراك غيره معه في نتيجة جهاده.

نعم، الإنسان لا يخلق شيئاً ولكنه يحول ما يجده بواسطة الصناعة إلى شيء له قيمة ومنفعة فيجد حجراً ملقى على الأرض لا قيمة له فينحته ويصقله ويبرز منه شكلاً صناعياً بديعاً يساوي قدراً من المال، فلاشك أن ذلك المال ثمن عمله لأن الحجر كان ملقى لا يلفت نظر أحد.

قال الاشتراكيون نرد هذه الأصول: إذا قلتم إن للعامل ثمرة عمله فيكون للعمالة في المصانع الحق في الاستيلاء على ما يعملونه ويكون كل ما يستخرجه العملة من الفحم والذهب وسائر المعادن لهم دون غيرهم لأنه نتيجة كدهم وجدهم فبأي حق تذهب ثمرة كل هذه المتاعب إلى خزانة بعض الأفراد ممن احتكروا تلك المناجم بمساعدة الحكومات ثم هم لا يتقاضون على كل هذه الأتعاب إلا ما لا يكفيهم.

فيرد عليهم المشترعون بقولهم: إنه ليس لهم حق في أخذ نتيجة أعمالهم لأنهم اشترطوا قبل مباشرة العمل بأن لا يكون لهم من نتيجة شغلهم إلا الأجر المقرر لهم.

فيقول الاشتراكيون إنهم مضطرون لقبول هذا الشرط اضطراراً لاستحواذ أولئك الأقوياء القلائل على رؤوس أموال الأمة التي هي روح الأعمال وقواسها ومما يدل على أن هذا الشرط قُبِل بالإكراه أن العملة يعتصمون كل حين طلباً لبعض حقوقهم ثم يضطرون للعودة محفوزين بالجوع والحاجة وليس بعد هذا ظلم يسجله التاريخ على الأمم.

ثم يقول الاشتراكيون أيضاً: إذا كنتم تزعمون أن الملكية حق لأنها نتيجة الكد والعمل فكيف تحللون الوراثة وليست نتيجة كد ولا عمل؟ ماذا عمل الشاب المترف حتى يستحق أن يرث عن أبيه مائة مليون من مال الأمة فيسخر بها مائة ألف عامل لا يسمح لهم إلا بدون نفقاتهم ثم يصرف دخله الهائل على تربية الكلاب والاحتفال بدفن موتاها وبناء المقابر الفخمة لها والعبث بالأعراض بينما يكون في أمته ألوف مؤلفة من أسر تموت جوعاً ومرضاً؟ فيرد عليهم المشترعون بقولهم إنه إن كانت الأموال ملكا للأب فله أن يتصرف فيها بما يختار، له أن يهب منها لغيره وله أن يورثها لابنه.

هذا بعض ما حدث بين الفريقين من الملاحاة وقد انقسم الاشتراكيون إلى مذاهب شتى كلها ذات مقاصد عامة.

الأطيقا Ethic:

علم الأخلاق من اليونانية– نظرية الأخلاق، والتعليل العلمي لهذه أو تلك من المنظومات الأخلاقية، لفهم معين الخير والشر والعدالة والواجب والضمير والسعادة ومغزى الحياة. (أنظر: أخلاق)

اعتقاد Belief:

الاعتقاد أو المعتقد أو العقيدة هي الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى معتقده، "والجمع: عقائد، وتعني ما عقد الإنسان عليه قلبه جازماً به، فهو عقيدة، سواء؛ كان حقاً، أو باطلاً، فالاعتقاد أو العقيدة Belief هي مجموعة الأفكار والمبادئ التي يؤمن

الفرد بصحتها، يتم تبني العقيدة عن طريق الإدراك الحسي perception، الاستنتاج reasoning، الاتصال communication مع الأفراد.

مصطلح عقيدة يتداخل مع مفاهيم أخرى مثل الإيديولوجيا والعقائد الدينية، هناك تفسير آخر للعقيدة، وهو المرتبط بالجانب العسكري منها، وهي تلك المفاهيم، والأفكار التي عقد الإنسان عليها قلبه، وجازماً بها، وأنه متفق على أهميتها وصحتها لفترة زمنية معينة، وهي تتطلب الحكمة في التطبيق، لذا فلا يمكننا القول إنها غير قابلة للشك، بل تخضع للتدقيق، وبصورة مستمرة، لذا فهي خاضعة للتطوير، والتحديث، حيث أنها إطار عام من المفاهيم، وليست خطأً قاطعاً كما يتصور الكثيرون، وإذا لم تخضع للتحديث، فإنها بذلك تصبح غير ذات فائدة وأهمية، وتكون غير قادرة على مجارات متغيرات الزمن منذ ولادتها.

وإذا لم تخضع للتطوير فإنها تصبح ما قد نسميه بالمذهب، وينتفي عنها لقب العقيدة، أما الإسلام فهو دين، وهو يختلف عن ما نقصده بالعقيدة، كذلك فالاعتقاد اصطلاحاً في شريعة الإسلام عند أهل السنة والجماعة هو: كل ما دنت به لله فقد اعتقدته، ولا ينحصر الاعتقاد في الأمور المجزوم بها فقط، بل يكون في غلبة الظن، وحصر أمور الاعتقاد في اليقينيات فقط هو منزع المتكلمين أي أهل الكلام لأن الصلاة التي هي عمود الدين يجوز أن تأدى والمسلم قد طرأ عليه شك في طهارته، كما في صحيح مسلم: " فلا ينصرف حتى يجد ريحاً أو يسمع صوتاً" فتكملته لصلاته صار من غلبة الظن ولم يعد من اليقين لأنه شك في طهارته.

اغتراب Alienation:

الاغتراب (Alienation) يعني حالة انفصال واستلاب، وهو إحساس الإنسان بأنه ليس في بيته وموطنه أو مكانه.

وفي الطب يعني: الاضطراب العقلي الذي يجعل الإنسان غريباً عن ذاته ومجتمعه.

وفي الفلسفة يعني: غربة الإنسان عن جوهره وتنزله عن المقام الذي ينبغي أن يكون فيه، أو عدم التوافق بين الماهية والوجود.

أفلاطون Platon:

أفلاطون (باليونانية: Πλάτων Plátōn) (عاش بين 427 ق.م– 347 ق.م) فيلسوف يوناني قديم، وأحد أعظم الفلاسفة الغربيين، حتى أن الفلسفة الغربية اعتبرت أنها ما هي إلا حواشي لأفلاطون، عرف من خلال مخطوطاته التي جمعت بين الفلسفة والشعر والفن، كانت كتاباته على شكل حوارات ورسائل وإبيغرامات (ابيغرام: قصيدة قصيرة محكمة منتهية بحكمة وسخرية يعرف أرسطو الفلسفة بمصطلحات الجواهر، فيعرفها قائلاً أنها علم الجوهر الكلي لكل ما هو واقعي، في حين يحدد أفلاطون الفلسفة بأنها عالم الأفكار قاصداً بالفكرة الأساس اللاشرطي للظاهرة.

بالرغم من هذا الاختلاف فإن كلاً من المعلم والتلميذ يدرسان مواضيع الفلسفة من حيث علاقتها بالكلي، فأرسطو يجد الكلي في الأشياء الواقعية الموجودة في حين يجد أفلاطون الكلي مستقلاً بعيداً عن الأشياء المادية، وعلاقة الكلي بالظواهر والأشياء المادية هي علاقة المثال (المثل) والتطبيق.

الطريقة الفلسفية عند أرسطو كانت تعني الصعود من دراسة الظواهر الطبيعية وصولاً إلى تحديد الكلي وتعريفه، أما عند أفلاطون فكانت تبدأ من الأفكار والمثل لتنزل بعد ذلك إلى تمثلات الأفكار وتطبيقاتها على أرض الواقع.

أفلاطون هو أرسطوقليس، الملقب بأفلاطون بسبب ضخامة جسمه، وأشهر فلاسفة اليونان على الإطلاق، ولد في أثينا في عائلة أرسطوقراطية، أطلق عليه بعض شارحيه لقب "أفلاطون الإلهي"، يقال إنه في بداياته تتلمذ على السفسطائيين وعلى كراتيلس، تلميذ هراقليطس، قبل أن يرتبط بمعلمه سقراط في العشرين من عمره.

وقد تأثر أفلاطون كثيراً فيما بعد بالحكم الجائر الذي صدر بحق سقراط وأدى إلى موته، الأمر الذي جعله يعي أن الدول محكومة بشكل سيئ، وأنه من أجل استتباب النظام والعدالة ينبغي أن تصبح الفلسفة أساساً للسياسة، وهذا ما دفع فيلسوفنا للسفر إلى مصر، ثم إلى جنوب إيطاليا، التي كانت تعتبر آنذاك جزءاً من بلاد اليونان القديمة، وهناك التقى بالفيثاغوريين، ثم انتقل من هناك إلى صقلية حيث قابل ديونيسوس، ملك

سيراكوسا المستبد، على أمل أن يجعل من هذه المدينة دولة تحكمها الفلسفة، لكنها كانت تجربة فاشلة، سرعان ما دفعته إلى العودة إلى أثينا، حيث أسس، في حدائق أكاديموس، مدرسته التي باتت تعرف بأكاديمية أفلاطون، لكن هذا لم يمنعه من معاودة الكرة مرات أخرى لتأسيس مدينته الفاضلة في سيراكوسا في ظل حكم مليكها الجديد ديونيسوس الشاب، ففشل أيضاً في محاولاته، الأمر الذي أقنعه بالاستقرار نهائياً في أثينا حيث أنهى حياته محاطاً بتلاميذه.

فلسفته:

أوجد أفلاطون ما عرف من بعد بطريقة الحوار، التي كانت عبارة عن دراما فلسفية حقيقية، عبر من خلالها عن أفكاره عن طريق شخصية سقراط، الذي تمثله إلى حد بات من الصعب جداً، من بعد، التمييز بين عقيدة التلميذ وعقيدة أستاذه الذي لم يخلف لنا أي شيء مكتوب، هذا وقد ترك أفلاطون كتابةً ثمانية وعشرين حواراً، تتألق فيها، بدءاً من الحوارات الأولى، أو "السقراطية"، وصولاً إلى الأخيرة، حيث شاخ ونضج، صورة سقراط التي تتخذ طابعاً مثالياً، كما تتضح من خلالها نظريته في المثل، ويتم فيها التطرق لمسائل عيانية هامة.

تميز الميتافيزياء الأفلاطونية بين عالمين: العالم الأول، أو العالم المحسوس، هو عالم التعددية، عالم الصيرورة والفساد، ويقع هذا العالم بين الوجود واللاوجود، ويعتبر منبعاً للأوهام (معنى استعارة الكهف) لأن حقيقته مستفادة من غيره، من حيث كونه لا يجد مبدأ وجوده إلا في العالم الحقيقي للمثل المعقولة، التي هي نماذج مثالية تتمثل فيها الأشياء المحسوسة بصورة مشوهة، ذلك لأن الأشياء لا توجد إلا عبر المحاكاة والمشاركة، ولأن كينونتها هي نتيجة ومحصلة لعملية يؤديها الفيض، كصانع إلهي، أعطى شكلاً للمادة التي هي، في حد ذاتها، أزلية وغير مخلوقة (تيميوس).

هذا ويتألف عالم المحسوسات من أفكار ميتافيزيائية (كالدائرة، والمثلث) ومن أفكار "غير افتراضية" (كالحذر، والعدالة، والجمال،.. الخ)، تلك التي تشكل فيما بينها نظاماً متناغماً، لأنه معماري البنيان ومتسلسل بسبب وعن طريق مبدأ المثال السامي الموحد الذي هو "منبع الكائن وجوهر المثل الأخرى"، أي مثال الخير.

لكن كيف يمكننا الاستغراق في عالم المثل والتوصل إلى المعرفة؟ في كتابه فيدروس، يشرح أفلاطون عملية سقوط النفس البشرية التي هوت إلى عالم المحسوسات- بعد أن عاشت في العالم العلوي- من خلال اتحادها مع الجسم، لكن هذه النفس، وعن طريق تلمسها لذلك المحسوس، تصبح قادرة على دخول أعماق ذاتها لتكتشف، كالذاكرة المنسية، الماهية الجلية التي سبق أن تأملتها في حياتها الماضية: وهذه هي نظرية التذكر، التي يعبر عنها بشكل رئيسي في كتابه مينون، من خلال استجواب العبد الشاب وملاحظات سقراط الذي "توصل" لأن يجد في نفس تلك العبد مبدأً هندسياً لم يتعلمه هذا الأخير في حياته.

إن فن الحوار والجدل، أو لنقل الديالكتيكا، هو ما يسمح للنفس بأن تترفع عن عالم الأشياء المتعددة والمتحولة إلى العالم العياني للأفكار، لأنه عن طريق هذه الديالكتيكا المتصاعدة نحو الأصول، يتعرف الفكر إلى العلم انطلاقاً من الرأي الذي هو المعرفة العامية المتشكلة من الخيالات والاعتقادات وخلط الصحيح بالخطأ، هنا تصبح الرياضيات، ذلك العلم الفيثاغوري المتعلق بالأعداد والأشكال، مجرد دراسة تمهيدية، لأنه عندما نتعلم هذه الرياضيات "من أجل المعرفة، وليس من أجل العمليات التجارية" يصبح بوسعنا عن طريقها "تفتيح النفس [...] للتأمل وللحقيقة"، لأن الدرجة العليا من المعرفة، التي تأتي نتيجة التصعيد الديالكتيكي، هي تلك المعرفة الكشفية التي نتعرف عن طريقها إلى الأشياء الجلية.

لذلك فإنه يجب على الإنسان- الذي ينتمي إلى عالمين- أن يتحرر من الجسم (السادة) ليعيش وفق متطلبات الروح ذات الطبيعة الخالدة، كما توحي بذلك نظرية التذكر وتحاول البرهنة عليه حجج فيدون، من أجل هذا يجب على الإنسان أن يعيش على أفضل وجه ممكن، فمعرفة الخير هي التي تمنعه من ارتكاب الشر، ولأنه "ليس أحد شريراً بإرادته" فإن الفضيلة، التي تقود إلى السعادة الحقيقية، تتحقق، بشكل أساسي، عن طريق العدالة، التي هي التناغم النفسي الناجم عن خضوع الحساسية للقلب الخاضع لحكمة العقل، وبالتالي، فإن هدف الدولة يصبح، على الصعيد العام، حكم المدينة المبنية بحيث يتجه جميع مواطنيها نحو الفضيلة.

هذا وقد ألهمت مشاعية أفلاطون العديد من النظريات الاجتماعية والفلسفية، بدءاً من يوطوبيات توماس مور وكامبانيلا، وصولاً إلى تلك النظريات الاشتراكية الحديثة الخاضعة لتأثيره، إلى هذا الحد أو ذاك، وبشكل عام فإن فكر أفلاطون قد أثر في العمق على مجمل الفكر الغربي، سواء في مجال علم اللاهوت (اليهودي والمسلم والمسيحي) أو في مجال الفلسفة العلمانية التي يشكل هذا الفكر نموذجها الأول.

مؤلفاته:

المأدبة أو "في الحب": يبين هذا الحوار، الذي جرى تأليفه في العام 384 ق. م، كيف أن ولوج الحقيقة يمكن أن يتم بطرق أخرى غير العقل، وليس فقط عن طريقه، لأن هناك أيضاً وظيفة للقلب، تسمح بالانتقال من مفهوم الجمال الحسي إلى مفهوم الجمال الكامل للمثال الجلي.

والقصة هي قصة الشاعر أغاثون الذي أقام في منزله مأدبة للاحتفال بنجاح أول عمل مسرحي له، وفي هذه المأدبة طلب من كل المدعوين، ومن بينهم سقراط، أن يلقوا كلمة تمجد إله الحب- وخاصة أريستوفانيس الذي طور أسطورة الخنثى البدئية، ويقوم سقراط، انطلاقاً من تقريظ الجمال، بمحاولة لتحديد طبيعة الحب، متجنباً الوقوع في شرك الجدال، متمسكاً فقط بالحقيقة، فيستعيد كلمات ديوتيما، كاهنة مانتيني، للتأكيد على أن الحب هو عبارة عن "شيطان" وسيط بين البشر وبين الآلهة، لأنه في آن معاً كابن للفقر (أو الحاجة)- بسبب كونه رغبة لما ينقصه- وابن للثروة- بسبب كونه "شجاعاً، مصمماً، مضطرماً، و... واسع الحيلة"- فإنه (أبا الحب) يحاول دائماً استلاك الخير والهناءة بمختلف الطرق، بدءاً من الفعل الجنسي الجسدي وصولاً إلى النشاط الروحي الأسمى، فالديالكتيكا المترقية ترفعنا من حب الجسد إلى حب النفوس الجميلة، لتصل بنا أخيراً إلى حب العلم، لأنه، وبسبب كونه رغبةً في الخلود وتطلعاً إلى الجمال في ذاته، يقودنا الحب الأرضي إلى الحب السماوي، وهذا هو معنى ما سمي فيما بعد بالحب الأفلاطوني، الذي هو الحب الحقيقي، كما يوصلنا إليه منطق المأدبة، إن أهمية هذا الحوار- الذي هو أحد أجمل الحوارات- لم تدن خلال تاريخ الفلسفة كله: حيث نجد صداه، مثلاً، في العقيدة المسيحية للقديس أوغسطينوس، الذي كان يعتقد بأن "كل فعل محبة هو، في النهاية، حب للإله".

فيدون أو "في الروح": يدور هذا الحوار في الحجرة التي كان سقراط ينتظر الموت فيها، لأن الحضور، وانطلاقاً مما كان يدعيه بأن الفيلسوف الحقيقي لا يخشى الموت، يدعو المعلم لكي يبرهن على خلود النفس، وهنا، يجري بسط أربع حجج أساسية:

الحجة الأولى، التي تستند إلى وجود المفارقات، تقول إنه، انطلاقاً من الصيرورة المستمرة للأشياء، ليس في وسعنا فهم شيء ما (النوم مثلاً) دون الاستناد إلى نقيضه (اليقظة ليس حصراً)، ولأن الموت يبين الانتقال من الحياة الدنيا إلى الآخرة، فإنه من المنطقي الاعتقاد بأن "الولادة من جديد" تعني الانتقال منه إلى الحياة، وبالتالي، إذا كانت النفس تولد من جديد، فإن هذا يعني أن التقمص حقيقة واقعة.

أما الحجة الثانية، فهي تستند إلى تلك الأفكار التي ندعوها بالذكريات، لأن ما نواجهه في العالم الحسي إنما هو أشياء جميلة، لكنها ليست هي الجمال، لذلك ترانا نحاول تلمس هذا الأخير من خلال تلك الأشياء، التي، باستحضارها، تعيدنا حتماً إلى لحظات من الحياة فوق الأرضية كانت روحنا فيها على تماس مباشر مع الطهارة.

وتقول الحجة الثالثة إنه يمكن شمل كل ما في الوجود ضمن مقولتين اثنتين: المقولة الأولى تضم كل ما هو مركب (وبالتالي ممكن التفكك) أي المادة، والمقولة الأخرى التي تشمل ما هو بسيط (أي لا يمكن تفكيكه)، كجزء مما هو مدرك، أي الروح.

وعندما يلاحظ كيبيوس بأن سقراط، الذي برهن على إمكانية انتقال الروح من جسم إلى آخر، لم يبرهن على خلود هذه الأخيرة في حد ذاتها، يجيبه سقراط من خلال عرض مسهب، يتطرق فيه إلى نظرية المثل، حيث يبين في نهايته أن الروح لا تتوافق مع الموت لأنها من تلك العناصر التي ليس بوسعها تغيير طبيعتها.

وينتهي الحوار بعرض طويل لمفهومي العالم العلوي والمصير الذي يمكن أن تواجهه النفس: حيث ترتفع النفوس الأكمل نحو عالم علوي، بينما ترسب النفوس المذنبة في الأعماق السفلى، وتكون كلمات سقراط الأخيرة هي التي مفادها بأنه مدين في علمه لأسكليبيوس (إله الطب والشفاء)- من أجل تذكيرنا رمزياً بأنه يجب علينا شكر الإله الذي حرره من مرض الموت.

الجمهورية أو "في العدالة": يشكل هذا الحوار، المجموع في عشر كتيبات تمت خلال عدة سنوات (ما بين أعوام 389 و369 ق م)، العمل الرئيسي لأفلاطون المتعلق بالفلسفة السياسية.

يبدأ سقراط بمحاولة تعريف العدالة استناداً إلى ما قاله عنها سيمونيدس، أي "قول الحقيقة وإعطاء كل شخص حقه"، هذا التعريف مشكوك في ملاءمتــه، لأنه يجعلنا نلحق الضرر بأعدائنا، مما يعني جعلهم، بالتالي، أسوأ وأظلم، كــذلك أيضاً يستبعد تعريف السفسطائي ثراسيماخوس الذي قال بأن "العدل" هو ما ينفــع الأقوى.

ونصل مع أفلاطون إلى التمعن في مفهوم الدولة العادلة- تلك التي تعنــي "الإنسان مكبراً"- القائمة على مشاعية الأملاك والنساء، اللواتي لا يكون التــزاوج معهن انطلاقاً من الرغبات الشخصية، إنما استناداً لاعتبارات النسل- تلك المشاعية الخاضعة لمفهوم التقشف الصحي، أي المعادي للبذخ، تلك الدولــة القائمــة علــى التناغم والمستندة إلى فصل صارم بين طبقاتها الأساسية الثلاث التي هــي: طبقــة الفلاسفة أو القادة، وطبقة الجنود، وطبقة الصناع- والتي هي على صورة التوازن القائم بين المكونات الثلاث للنفس الفردية، ونلاحظ هنا، من خــلال العــرض، أن الطبقة الدنيا (أو طبقة الصناع) لا تخضع لمتطلبات الملكية الجماعيــة لأنهــا لــن تفهمها انطلاقاً من مستوى إدراكها.

ويفترض سقراط أنه على رأس هذه الدولة يجب وضع أفضل البشر، من هنــا تأتي ضرورة تأهيلهم الطويل للوصول إلى الفهم الفلسفي للخير الذي يعكس نور الحقيقة وينير النفس، كما تنير الشمس أشياء عالمنا (استعارة الكهف).

ذلك لأن الظلم يشوه، بشكل أو بآخر، كافة الأشكال الأخرى من الدول، التــي يعددها أفلاطون كما يلي: الدولة التيموقراطية (التي يسود فيها الظلم والعنف)، الدولــة الأوليغارخية (حيث الطمع الدائم واشتهاء الثروات المادية)، الدولة الديموقراطية (حيث تنفلت الغرائز وتسود ديكتاتورية العوام)، وأخيراً، دولة الاستبداد، حيث يكون الطاغيــة بنفسه عبداً لغرائزه، وبالتالي غير عادل.

وأخيراً فإن هذا المفهوم نسبي لأن العدالة لن تتحقق بالكامل، كما تصف ذلك أسطورة إر، إلا في حياة مستقبلية أخرى: حيث النفوس، وقد حازت على ما تستحقه من ثواب أو عقاب، تعود لتتجسد من جديد، ناسية ذكرى حياتها الماضية.

قائمة بالحوارات الأفلاطونية الأخرى:

- هيبياس الكبير.
- هيبياس الصغير.
- إيون.
- بروتاغوراس.
- دفاع سقراط.
- كريتون.
- ألكيبيادس.
- خارميدس.
- مينيكسينس.
- مينون.
- أفتيديسوس.
- كراتيلس.
- فيدروس.
- ثينيتيتس.
- بارمنيدس.
- السفسطائي.
- السياسة.
- كريتياس.
- فيليبوس.
- القوانين.

الأكاديمية Academy:

هو الاسم الذي كان يطلق على المدرسة التي أسسها أفلاطون، نسبة إلى المكان غير البعيد عن أثينا الذي كان يعلم فيه تلاميذه (حدائق البطل الأسطوري أكانيموس).

ويمكننا هنا التمييز بين:

- الأكاديمية القديمة، التي قادها بعد وفاة أفلاطون ابن أخته سبفسبوس، ومن بعده كسينوكراتس، وعقيدة هذه المدرسة كانت أقرب إلى الفيثاغورية، فلعبت دوراً هاماً في تعليم الرياضيات والفلك، حيث كان المذهب الأفلاطوني يعلم فيها على أساس علم العدد.
- الأكاديمية الوسطى (أركسيلاس، 316- 241 ق م)، وقد تأثرت بمذهب الشك.
- الأكاديمية الجديدة (كارنيانس، 215- 126 ق م، وفيلون اللاريسي، الخ)، وقد تطورت مع تطور الرواقية، ووقفت موقفاً مناوئاً من كل من مذهب الحقيقة الرواقي ومن الاحتمالية التي سبقتها.

وفي الفترات اللاحقة، شكلت الأكاديمية مذهباً انتقائياً قوامه الأفلاطونية والرواقية والأرسطية وغيرها من المدارس، وفي الفترة الواقعة بين القرنين الرابع والخامس الميلاديين، قضت الأكاديمية نهائياً على مذهب الأفلاطونية الجديدة (فلوطرخس الأثيني)، وقد أغلقها الإمبراطور البيزنطي يوستنيانوس في العام 529، وفي عصر النهضة تأسست في فلورنسا أكاديمية (1459- 1521) كافحت، اعتباراً من المواقف الفكرية الأفلاطونية، محاولات تأويل السكولاستية المسيحية لمذهب أرسطو، كما عملت على ترجمة مؤلفات أفلاطون وشرحها[1].

(1) تم تعريب أجزاء من هذا النص عن قاموس ناثان الفلسفي، تأليف جيرار دوروزوي وأندريه روسيل، تعريب: أكرم أنطاكي، مراجعة وإضافات: ديمتري أفييرينوس.

إلحاد Atheism:

إلحاد (بالإنكليزية: Atheism) عبارة عن مصطلح عام يستعمل لوصف تيار فكري وفلسفي وجوهر هذا الفكر تمركز في عدم الاعتقاد بوجود أي آلهة للكون.

الإلحاد في اللغة العربية:

معجم لسان العرب يقول: لحَد القبر يلحَدهُ لَحْداً عمل لهُ لحْداً، واللحد حفرةُ الميت دفنهُ، وإلى فلانٍ مال ولحَد في دِين الله لغة في الحد، واللحد حفرهُ، وعن دين الله وغيره مال وحاد وعدل وطعن فيه، والرجل مارَى وجادَلَ، وفي الحَرَم ترك القصد. (نهاية الاقتباس).

نفهم من أعلاه أن مصدر الكلمة لحد يعني الميلان أو الزيغان عن طريق أو شيء ما واللحد في الإله أو في الدين هو الخروج من الدين أو الميلان عن طريق الذي رسمه الدين لفكرة الإله.

- الإلحاد في اللغات الأخرى:

كلمة Atheism (الإلحاد) مصدرها هي اللغة الإغريقية القديمة وتبدأ بالبادئة "αv" (باللاتينية an) وتعني "لا" أو "غير" وكلمة "θεος" (باللاتينية theos) وتعني الإله أو الإلوهية.

وإلحاد Atheism عبارة عن مصطلح عام يستعمل لوصف تيار فكري وفلسفي يتمركز حول فكرة إنكار وجود خالق أعظم أو أي قوة إلهية بمفهوم الديانات السائدة لا يمكن إدراكه بحواس الإنسان أو المنطق، هناك اختلاف وجدل حول تعريف الملحد أو الإلحاد فلا يوجد لحد هذا اليوم تعريف دقيق لكلمة الإلحاد فبعض الملحدين الذين توصلوا إلى فكرة الإلحاد بعد دراسة عميقة لجميع الديانات السماوية وغير السماوية عبوراً بالفلسفات المتعددة حول هدف الحياة يرفضون رفضاً قاطعاً أن يوضعوا في نفس طبقة شخص ملحد نتيجة عدم امتلاكه لتلك المعلومات.

فالإلحاد هو مذهب فلسفي يقوم على إنكار وجود الله سبحانه وتعالى، ويذهب إلى أن الكون بلا خالق، ويعد أتباع العقلانية المؤسسين الحقيقيين للإلحاد الذي ينكر

الحياة الآخرة، ويرى أن المادة أزلية أبدية، وأنه لا يوجد شيء اسمه معجزات الأنبياء وذلك مما لا يقبله العلم في زعم الملحدين، الذين لا يعترفون أيضاً بأي مفاهيم أخلاقية، ولا يقيم الحق والعدل ولا بفكرة الروح، ولذا فإن التاريخ عند الملحدين هو صورة للجرائم والحماقات وخيبة الأمل، وقصته لا تعني شيئاً، والإنسان مجرد مادة تطبق عليه القوانين الطبيعية كافة وكل ذلك مما ينبغي أن يحذره الشاب المسلم عندما يطالع أفكار هذا المذهب.

والإلحاد فكرة جديدة لم توجد في القديم إلا في النادر في بعض الأمم والأفراد، والعلمانيون هم المؤسسون الحقيقيون للإلحاد ومن هؤلاء أتباع الشيوعية والوجودية والداروينية.

هناك على الأغلب التباس بين مصطلح الإلحاد ومصطلحات أخرى مثل اللادين و اللاأدرية ويرجع هذا الالتباس إلى تداخل هذه التيارات مع بعضها وعدم وجود حدود واضحة تميز تياراً معيناً عن الآخر ولكن هناك إجماع على إن اللاأدري يؤمن بأن استعمال دين أو فلسفة معينة لتأكيد أو نفي وجود الخالق الأعظم مهمة مستحيلة وغير مثمرة ولا تضيف شيئاً إلى السؤال الأزلي حول معنى الحياة وكلمة اللاأدري هي ترجمة لكلمة إنكليزية مشتقة بدورها من كلمة لاتينية Agnosis وتعني حرفياً عدم المعرفة.

أما اللادين فلا يوجد تعريف واضح له لحد هذا اليوم وهناك 3 تعاريف لكلمة اللادين irreligion في القاموس الحر وقاموس Allword.com وقاموس Infoplease تتفق على أن كلمة اللادين تطلق على هذه الحالات:

- انعدام الإيمان بالأديان إما لعدم توفر المعلومات أو بصورة متعمدة.
- عدم احترام فكرة اتخاذ الدين كفكرة مركزية لتنظيم حياة الإنسان.
- اختيار طريقة وإسلوب في الحياة لا تتماشى مع الدين.

وهذا يختلف عن تعريف جورج سميث للملحد الحقيقي الذي وعلى لسان سمث شخص غرضه الرئيسي هو الموضوعية والبحث العلمي وليس التشكيك أو مهاجمة أو إظهار عدم الاحترام للدين ويجب أن يكون على إطلاع عميق بالديانات المختلفة والفلسفة.

أفكار ومعتقدات مذهب الإلحاد:

- إنكار وجود الله سبحانه وتعالى.
- إن الكون والإنسان والحيوان والنبات وجد صدفة، وسينتهي كما بدأ، ولا توجد حياة بعد الموت.
- إن المادة أزلية أبدية وهي الخالق والمخلوق في الوقت نفسه.
- النظرة الغائية للكون والمفاهيم الأخلاقية تعيق تقدم العلم.
- إنكار معجزات الأنبياء لأن تلك المعجزات لا يقبلها العلم، كما يزعمون.
- عدم الاعتراف بالمفاهيم الأخلاقية ولا بالحق والعدل ولا بالأهداف السامية، ولا بالروح والجمال.
- ينظر الملاحدة للتاريخ باعتباره صورة للجرائم والحماقة وخيبة الأمل،
- وقصته لا تعني شيئاً.
- الإنسان مادة تنطبق عليه قوانين الطبيعة التي اكتشفها العلوم كما تنطبق على غيره من الأشياء المادية.
- الحاجات هي التي تحدد الأفكار، وليست الأفكار هي التي تحدد الحاجات.

تأريخ الإلحاد:

الإلحاد بمفهومه الحالي لم يكن موجوداً وهو عدم الاعتقاد بوجود إله أو آلهة، فمفهوم Atheism كان يستعمل فقط للأناس الذين كانوا لا يتبعون الدين وأوامره باعتبار الدين منزل أو مرسل من لدن الإله، ومفهوم الإلحاد الحالي لا يمكننا إيجاده كذلك في الكتب السماوية مثل التوراة والإنجيل والقرآن ففي تلك الكتب المقدسة (لدى مُتّبعيها) هناك ذكر لأشخاص أو جماعات لا يؤمنون بدين معين أو لا يؤمنون بفكرة يوم الحساب أو كانوا يؤمن بآلهة على شكل تماثيل (أصنام) كانت غالباً تصنع من الحجارة، وحتى كلمة الإلحاد أو "لحد" لم تستعمل في القرآن (الكتاب المقدس لدى المسلمين) بالمفهوم وقد وردت مشتقات كلمة لحد في القرآن في المواضع التالية:

﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ (سورة الأعراف/ 180).

﴿ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ﴾ (سورة النحل/ 103).

﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (فصلت/ 40).

الكلمات الآنفة الذكر في القرآن هي لا تأتي بمعنى الإلحاد بالمفهوم الحالي المتعارف عليه، فهنا تأتي بمعاني مختلفة كمال عنه أو طعن فيه أو جادل فيه، وكذلك الشخصيات المذكورة في القرآن من الذين كانوا لا يؤمنون برسالة محمد صلى الله عليه وسلم كانوا شخصيات غير ملحدة (بالمفهوم الحالي) بل كانوا يؤمنون بتعدد الآلهة وكان بعضهم يعتقدون بوجود الإله الأوحد (كان يسمى بالله في جزيرة العرب) ولكنهم كانوا بنفس الوقت يؤمنون بأن التماثيل التي كانوا يعبدونها باستطاعتهم الشفاعة لهم عند ذلك الإله الأوحد والأعظم.

﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴾ «(سورة العنكبوت/ 61) والأمر لا يتوقف عند هذا الحد بل حتى كتب التفاسير القديمة لدى المسلمين لا تتطرق إلى وجود ملحدين بالمفهوم الحالي.

بدأت فكرة الإلحاد تتطور شيئاً فشيئاً حتى وصلت إلى صورتها الحالية الآن، فتطور مفهوم الإلحاد لازم تطور العلمي والإنساني ابتداءً من العصور الوسطى وخاصة في أوربا، وهناك عدة اكتشافات وإنجازات ساهمت بشكل فعال في تسريع عملية تطور هذا المفهوم منها إكتشاف أن الأرض كروية وأنها هي التي تدور حول الشمس وليس العكس وكذلك إكتشاف نظرية التطور من قبل العالم الإنكليزي شارلس داروين وأخيراً نظرية الانفجار العظيم.

أنواع الإلحاد:

بسبب التعريف الغير واضح المعالم لمصطلح الإلحاد ووجود تيارات عديدة تحمل فكرة الإلحاد، نشأت محاولات لرسم حدود واضحة عن معنى الإلحاد الحقيقي وأدت هذه المحاولات بدورها إلى تفريعات وتقسيمات ثانوية لمصطلح الإلحاد.

وتبرز المشكلة إن كلمة الإلحاد هي ترجمة لكلمة لاتينية وهي Atheos وكانت هذه الكلمة مستعملة من قبل اليونانيون القدماء بمعنى ضيق وهو "عدم الإيمان بإله" وفي القرن الخامس قبل الميلاد تم إضافة معنى آخر لكلمة إلحاد وهو "إنكار فكرة الإله الأعظم الخالق" كل هذه التعقيدات أدت إلى محاولات لتوضيح الصورة ونتجت بعض التصنيفات للإلحاد ومن أبرزها:

- إلحاد قوي أو إلحاد ايجابي وهو إنكار وجود إله.
- إلحاد ضعيف أو إلحاد سلبي وهو عدم الإيمان بوجود اله.

الفرق بين الملحد الايجابي والسلبي هو أن الملحد الايجابي ينكر وجود الله وقد يستعين بنظريات علمية وفلسفية لإثبات ذلك، بينما الملحد السلبي يكتفي فقط بعدم الإيمان بالله نظراً لعدم كفاية الأدلة.

هذين التعريفين كانا نتاج سنين طويلة من الجدل بين الملحدين أنفسهم ففي عام 1965 كتب الفيلسوف الأمريكي من أصل تشيكي أيرنست نيجل (1901- 1985) "إن عدم الأيمان ليس إلحاداً فالطفل الحديث الولادة لا يؤمن لأنه ليس قادراً على الإدراك وعليه يجب توفر شرط عدم الاعتقاد بوجود فكرة الإله"، في عام 1979 قام الكاتب جورج سمث بإضافة شرط آخر إلى الملحد القوي ألا وهو الإلحاد نتيجة التحليل والبحث الموضوعي فحسب سمث الملحد القوي هو شخص يعتبر فكرة الإله فكرة غير منطقية وغير موضوعية وهو إما مستعد للحوار أو وصل إلى قناعة في اختياره ويعتبر النقاش في هذا الموضوع نقاشاً غير ذكي.

وأوضح سمث أن هناك فرقاً بين رجل الشارع البسيط الذي ينكر فكرة الإله لأسباب شخصية أو نفسية أو اجتماعية أو سياسية والملحد الحقيقي الذي واستناداً إلى سمث يجب أن يكون غرضه الرئيسي هو الموضوعية والبحث العلمي وليس التشكيك أو مهاجمة أو إظهار عدم الاحترام للدين.

ولكن وبالرغم من هذه التوضيحات بقيت مسألة عالقة في غاية الأهمية لم تحسم لحد هذا اليوم وهو التطبيق العملي على أرض الواقع والحياة العملية لفكرة الإلحاد فهناك بعض الصفات والخصائص الجيدة والسيئة أيضاً التي يشجع الأديان الإنسان على إتباعها ويقوم أتباع الدين بممارسة هذه التعاليم إيماناً منهم إن إلهاً متكاملاً أمر بها، وقد يشترك بعض هذه المفاهيم والتصرفات مع بعض مفاهيم الملحد الحقيقي ومن أهمها أن الملحد الحقيقي وتابع دين معين قد يلتقون في فكرة احترام وجهة نظر المقابل وعدم استصغار أو تحقير أي فكرة إذا كانت الفكرة مبعث طمأنينة لشخص معين ويجعله شخصاً بناءاً في المجتمع، بعض الملحدين لهم فكر حضاري متطور قائم على مبادئ حقوق الإنسان والعلمانية التي أثبتت جدارتها في المجتمعات الغربية التي معظمها ظاهراً تتحكم وفقاً لمبادئ العلمانية.

أسباب الإلحاد:

- أسباب فلسفية نابعة من التحليل المنطقي والاستنتاج العلمي التي وحسب وصف الملحدين تشير إلى انعدام الأدلة والبراهين على وجود إله خالق أعظم وعدم وجود إشارة لخالق هذا الخالق الأعظم وعدم وجود غرض منطقي لهذا الخالق بخلق البشرية من الأساس.
- فكرة الشر أو الشيطان وكونها منافية لقدرة الخالق على عمل كل شيء فإذا كان قادراً على إزالة الشيطان أو نزعة الشر فإن هذا يوفر للبشرية طاقة ووقتاً لكي يبدع وإذا كان الخالق متعمداً في إبقاء الشيطان ليختبر العباد فإن الخالق وحسب تعبير الملحدين يبدو وإنه غير متأكد من قدراته ويحتاج إلى اختبار لإثبات ذلك.
- أسباب شخصية مصدرها قناعة شخص معين إن حياته ستكون أفضل بدون الدين حسب مقاييس شخصية أو مقاييس فرضت عليه من المجتمع الذي يعيش فيه أو نتيجة تأثره بمجتمع ملحد يعتبره أكثر تحضراً وتقدماً، ويستشهد هذا التيار عادة بالحروب والمآسي التي حدثت وتحدث بسبب الدين.
- أسباب نفسية قد تكون مصدرها حالات نفسية مثل الكآبة أو اضطرابات في شخصية الإنسان.

- أسباب تاريخية بسبب التناقض في رواية أحداث تاريخية معينة في كتب دينية مختلفة يعتقد أتباع كل منها على حدة إن نسختهم هي الحقيقية.

بدايات الإلحاد:

استناداً إلى كارين أرمسترونغ في كتابها "تاريخ الخالق الأعظم" فإنه ومنذ نهايات القرن السابع عشر وبدايات القرن التاسع عشر ومع التطور العلمي والتكنولوجي الذي شهده الغرب بدأت بوادر تيارات أعلنت استقلالها من فكرة وجود الخالق الأعظم، هذا العصر كان عصر كارل ماركس وتشارلز داروين وفريدريك نيتشه وسيجموند فرويد الذين بدأوا بتحليل الظواهر العلمية والنفسية والاقتصادية والاجتماعية بطريقة لم يكن لفكرة الخالق الأعظم أي دور فيها.

ساهم في هذه الحركة الموقف الهش للديانة المسيحية في القرون الوسطى وما تلاها نتيجة للحروب والجرائم والانتهاكات التي تمت في أوروبا باسم الدين نتيجة تعامل الكنيسة الكاثوليكية بما اعتبرته هرطقة أو خروجاً عن مبادئ الكنيسة حيث قامت الكنيسة بتشكيل لجنة خاصة لمحاربة الهرطقة في عام 1184م وكانت هذه اللجنة نشيطة في العديد من الدول الأوروبية، وقامت هذه اللجنة بشن الحرب على أتباع المعتقد الثنوي في غرب أوروبا.

والثنوية هي اعتقاد بأن هناك قوتين أو خالقين يسيطران على الكون يمثل أحدهما الخير والآخر الشر، استمرت هذه الحملة من 1209 إلى 1229 وشملت أساليبهم حرق المهرطقين وهم أحياء وكانت الأساليب الأخرى المستعملة متطرفة وشديدة حتى بالنسبة لمقاييس القرون الوسطى، وكانت بناءاً على مرسوم من الناطق باسم البابا قيصر هيسترباخ Caesar of Heisterbach الذي قال "اذبحوهم كلهم"، واستمرت هذه الحملة لسنوات وشملت لأكثر من 10 مدن في فرنسا، وتلا هذه الحادثة الخسائر البشرية الكبيرة التي وقعت أثناء الحملات الصليبية، ولم يقف الأمر عند العلماء فحتى الأدباء أعلنوا وفاة فكرة الدين والخالق ومن ابرز الشعراء في هذه الفترة هو وليم بلاك (1757- 1827) William Blake حيث قال في قصائده إن الدين أبعد

الإنسان من إنسانيته بفرضه قوانين تعارض طبيعة البشر من ناحية الحريـة والـسعادة وان الدين جعل الإنسان يفقد حريته واعتماده على نفسه في تغيير واقعه.

وبدأت تدريجياً وخاصة على يد الفيلسوف الألماني آرثر شـوبنهاور (1788-1860) بروز فكرة أن "الدين هو من صنيعة البشر ابتكروها لتفسير ما هـو مجهـول لديهم من ظواهر طبيعية أو نفسية أو اجتماعية وكان الغرض منه تنظيم حياة مجموعة من الناس حسب ما يراه مؤسس الدين مناسباً وليس حسب الحاجات الحقيقيـة للنـاس الذين عن جهل قرروا بالالتزام بمجموعة من القيم البالية وانه من المستحيل أن تكـون كل هذه الديانات من مصدر واحد فالإله الشديد البطش الذي انزل 12 مـصيبة علـى المصريين القدماء وقتل كل مولود أول ليخرج اليهود من ارض مصر هو ليس نفـس الإله الذي ينصحك بان تعطي خدك الآخر ليتعرض للصفع دون أن تعمل شيئاً.

وتزامنت هذه الأفكار مع أبحاث تشارلز داروين الذي كـان مناقـضاً تمامـاً لنظرية نشوء الكون في الكتاب المقدس وأعلن فريدريك نيتشه من جانبه موت الخـالق الأعظم وقال إن الدين فكرة عبثية وجريمة ضد الحياة إذ انه مـن غيـر المعقـول أن يعطيك الخالق مجموعة من الغرائز والتطلعات وفي نفس الوقت يصدر تعاليم بحرمانك منها في الحياة ليعطيك إياها مرة أخرى بعد الموت.

اعتبر كارل ماركس الدين أفيون الشعوب يجعل الشعب كسولاً وغير مؤمنـاً بقدراته في تغيير الواقع وان الدين تم استغلاله من قبل الطبقة البرجوازية لسحق طبقـة البسطاء.

أما سيجموند فرويد فقد قال أن الدين هو وهم كانت البشرية بحاجة إليـه فـي بداياتها وان فكرة وجود الإله هو محاولة من اللاوعي للوصول إلى الكمال في شخص مثل أعلى بديل لشخصية الأب إذ أن الإنسان في طفولته حسب اعتقاد فرويد ينظر إلى والده كشخص متكامل وخارق ولكن بعد فترة يدرك انـه لا وجـود للكمـال فيحـاول اللاوعي إيجاد حل لهذه الأزمة بخلق صورة وهمية لشيء اسمه الكمال.

كل هذه الأفكار وبصورة تدريجية ومع التغييرات السياسية التي شهدتها فرنسا بعد الثورة الفرنسية وبريطانيا بعد عزل الملك جيمس الثاني من إنكلتـرا عـام 1688

وتنصيب الملك وليام الثالث من إنكلترا والملكة ماري الثانية من إنكلترا على العــرش كان الاتجاه السائد في أوروبا هو نحو فصل السياسة عن الدين وإلغاء العديد من القيود على التعامل والتعبير التي كانت مفروضة من السلطات الــسابقة التــي كانــت تأخــذ شرعيتها من رجالات الكنيسة.

وعندما بدأ الاستعمار الأوروبي للعالم الإسلامي حيث تحولت الجزائــر إلــى مستعمرة فرنسية عام 1830 وتحولت اليمن في عام 1882 إلى مــستعمرة بريطانيــة وبين بريطانيا وفرنسا تحولت هذه الدول إلى مستعمرات مصر، تونس، سودان، ليبيــا، مغرب، وهنا بدأ احتكاك جديد لأول مرة بين قــوى متطــورة مــن الناحيــة العلميــة والتكنولوجية ولا تعترف بأي دور للدين في السياسة وبين مسلمين أدركــوا أن ركــب التقدم قد فاتهم ولكنهم في قرارة أنفسهم كانوا لا يزالون يؤمنــون بــأنهم "خيــر أمــة أخرجت للناس" وان "الدين عند الله الإسلام" فظهر في الطريق خياران لا ثالث لهما إما اللحاق بالتقدم الغربي من خلال التقليد والمحاكاة والعلاقات الجيدة أو القناعة بان ما آل إليه حال المسلمين من خضوع يكمن سببه في الابتعاد عن أصول الــدين الإســلامي، فاختار البعض طريق التأثر بالغرب والعلمانية واختار البعض الآخر العــودة للجــذور ومن هنا نشأت بدايات ما يسمى الإسلام السياسي ولا يزال هذا الانقسام موجــوداً إلــى يومنا هذا.

الإلحاد من وجهة نظر الطب النفسي:

يرى الكثير من علماء وأطباء النفس انه وبالرغم من المحاولات العديدة لتبرير الإلحاد على أسس فلسفية واجتماعية وسياسية إلا أن الجزء الأعظم من اتخاذ الإلحــاد مرتكزاً يرجع إلى أسباب نفسية، وإن الملحد الحقيقي يمتلك قيمة روحية أخرى ابتدعــه لنفسه ويعتبره أكثر عقلانية من الديانات السائدة فبعض الملحدين يعتبرون المساهمة في نشر الوعي واحترام حقوق الإنسان أو الأعمال الخيرية أو مساعدة المنكوبين أو الحــد من التطرف أو الحد من العنف أكثر موضوعية وعقلانية علماً إن أتباع العديــد مــن الديانات يؤمنون بهذه المعتقدات بدون الحاجة إلى إنكار وجود الخالق ويــرى علمــاء النفس والاجتماع هذا كمجرد استبدال لقيم روحية معينة بقيم روحية أخرى ولا جديد في

هذا فالإنسان ومنذ القدم كان يستبدل إله بإله آخر عندما يجد إن الفكرة القديمة ليست مبعث طمأنينة، فعلماء النفس يعتبرون الإيمان بشيء معنوي أو روحي غير ملموس من الغرائز الرئيسية التي تفصل الإنسان عن المخلوقات الأخرى.

هناك إجماع في الطب إن صحة الإنسان هو خليط من 6 أقسام فرعية وهي الصحة البدنية والنفسية والاجتماعية والغذائية والمهنية والروحية وإن التعريف الضيق لمفهوم الصحة الذي كان مبنياً على انعدام المرض كشرط للصحة أصبح مفهوماً بالياً وإن عدم توفر أي جزء من هذه الأجزاء الستة معناه وجود خلل في صحة الإنسان، ومعنى هذا إن إنساناً سليم البدن والنفس سعيد في مهنته ويحافظ على نظام غذائي معتدل ويملك قيمة روحية أو معنوية ولكنه يعاني من مشاكل اجتماعية فإن هذا الإنسان لا يعتبر متمتعاً بالصحة.

وهناك إجماع على إن المنطقة الجانبية من الدماغ والمسمى الفص الصدغي Temporal Lobe من المحتمل جداً أن يكون مسؤولاً عن تنظيم الجانب الروحي في حياة الإنسان وقد تم التوصل إلى هذا الاستنتاج عن طريق الأشخاص الذين يعانون من صرع المنطقة الصدغية من الدماغ حيث ولأسباب غير معروفة يزداد النشاط الكهربائي لهذه المنطقة بمعزل عن بقية الدماغ وهذا يؤدي إلى ظهور أعراض وعلامات من أهمها أفكار دينية وروحية معقدة وأفكار ميتافيزيقية والتعلق بفكرة دينية معينة إلى حد الهوس.

هذه الملاحظة البدائية حدا بالعلماء إلى إجراء تجارب تتركز على قياس نشاط هذا القسم من الدماغ في أشخاص متدينين غير مصابين بالصرع ومقارنته بأشخاص ملحدين وتم التوصل في جامعة كاليفورنيا في سان دياغو الواقعة في ولاية كاليفورنيا عام 1997 إلى ملاحظة أن النشاط الكهربائي الدماغي في الفص الصدغي هو أعلى في المتدين مقارنة بالملحد، وبعد أعوام من هذه التجربة تم إجراء تجربة استهدفت الملحدين بصورة خاصة وكانت عبارة عن تحفيز منطقة الفص الصدغي لشخص ملحد، لم تودي هذه التجربة إلى نتائج ملموسة ولكن الملحدين عبروا عن شعورهم بشيء ما أو شعورهم أثناء تحفيز المنطقة الصدغية من دماغ الساهمين في التجربة،

بوجود شخص آخر أو شيء آخر في الغرفة مع اقتناعهم أنهم كانوا لوحدهم في غرفة الاختبار.

أدت تجارب أخرى إلى أن الطمأنينة الروحية الناتجة من أداء بعض الطقوس الدينية استناداً إلى الطبيب راميش مونوكا في بحثه الذي نشره في المؤتمر العالمي للصحة في أستراليا عام 2000 إن تجاربه أدت إلى استنتاج إن التأمل والطمأنينة النفسية أثناء أداء بعض الطقوس الدينية يزيد من نشاط مجموعة خاصة من الكريات الدم البيضاء والتي تسمى بالمقاتلات الطبيعية Natural Killer Cells والتي لها دور مهم في قتل الخلايا السرطانية.

يمكن الاستنتاج أن أي قيمة روحية ومعنوية غير ملموسة يبعث الطمأنينة في حياة شخص ما ويجعله شخصاً بنّاءاً في المجتمع ويجعله يحترم آراء الغير هو من الناحية النفسية والطبية أحد الشروط الرئيسية في تكامل صحة الإنسان وإن على الإنسان أن لا يضيع جهداً ووقتاً في إثبات إن فكرة ما أو دين معين هو أفضل من فكرة أخرى أو دين آخر.

الإلحاد في العالم الإسلامي:

واجهت فكرة الإلحاد جداراً صعب الاختراق في بداية انتشار الفكرة أثناء الاستعمار الأوروبي لعدد من الدول الإسلامية ويعتقد معظم المستشرقين والمؤرخين إن الأسباب التالية لعبت دوراً مهماً في صعوبة انتشار فكرة الإلحاد الحقيقي في العالم الإسلامي لحد يومنا هذا:

- الاختلاف التاريخي بين الإسلام والديانات والأفكار الروحية الأخرى حيث إن الإسلام استطاع في بداياته من تشكيل نواة دولة وتغلغل الفكر الإسلامي وتخطى حدود مجرد كونه فكرة روحية بل أصبح نظاماً اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً حاولت تنظيم كافة الأمور من ابسط الأشياء كإلقاء التحية وطريقة الأكل مروراً بفلسفة الوجود إلى الأمور السياسية والإدارية وكل هذه الأمور أضافت طابعاً اجتماعياً واحتفالياً لطقوس كان غرضها الرئيسي ديني بحت

فأصبح صوم رمضان وحج الكعبة و الزكاة تحمل معاني اجتماعية تأصلت في ناكرة الإنسان المسلم جيلاً بعد جيل وأصبحت جزءاً من الموروث الثقافي.

- الانتصارات التاريخية العسكرية التي تحققت في عهد الإسلام حيث تحولت قبائل متشرذمة معادية لبعضها إلى قوة عظمى فتولدت قناعة لدى المسلم إن الخضوع والتأخر والهزيمة كانت نتيجة الابتعاد عن مبادئ الإسلام وليس العكس.
- استناد الاستعمار الأوروبي في محاولته لفهم العالم الإسلامي على أفكار معادية للإسلام و(تاريخ الإساءة إلى شخصية نبي الإسلام محمد صلى الله عليه وسلم) انتشرت في أوروبا في القرون الوسطى أثناء التوغل الإسلامي في قارة أوروبا فتولدت نتيجة لهذه الأفكار قناعة لدى المستعمر الأوروبي بأنه أكثر تفتحاً وتحضراً من المسلم الذي وحسب رأي المستعمر كان صاحب عقلية متحجرة وأدت هذه الفكرة المسبقة عن المسلمين إلى انعدام حوار حقيقي بين الحضارات بل كان حوار من طرف واحد مفاده أن المسلم يجب عليه أن يتغير لكي يواكب ركب التقدم وأدى هذا الحوار الفردي إلى ردود فعل معاكسة ونشوء ظاهرة ما يطلق عليه تسمية إسلام سياسي.
- طبيعة المجتمع الشرقي الذي هو عبارة عن مجتمع جماعي بعكس المجتمع الأوروبي الذي يتغلب عليه صفة الانفرادية فالإنسان الشرقي ينتمي أولاً للعائلة ثم القبيلة أو العشيرة ثم الطائفة وأي قرار يتخذه يجب أن يراعي فيه مصلحة مجموعة أخرى محيطة به قبل مصلحته أو قناعته الشخصية فالإنسان الغربي له القدرة على إعلان الإلحاد كقرار فردي دون أن يتبع هذا القرار "وصمة عار" من قبل المجتمع بعكس الإنسان الشرقي الذي سيصبح معزولاً عن اقرب المقربين إليه إذا أعلن الإلحاد لكون دين الإسلام ديناً ذا أبعاد اجتماعية يدخل في تفاصيل الحياة اليومية.
- بعد سقوط الإمبراطورية العثمانية حاول مصطفى كمال أتاتورك (1881– 1938) بناء دولة علمانية وإلحاق تركيا بالمجتمع الأوروبي فقام بإغلاق جميع المدارس الإسلامية وشملت المحاولة منع ارتداء العمامة أو رموز

أخرى فيه إشارة إلى الدين، في إيران تأثر الشاه رضا خان الـذي حكـم سـن 1925 إلى 1941 بمبادرة أتاتورك فقام بمنع الحجاب وأجبر رجال الدين علـى حلق لحاهم وقام بمنع مواكب العزاء أثناء عاشوراء ولكـن هـذه المحـاولات لكونها مفاجئة وغير تدريجية ومتأثرة بأفكار أوروبية كانت لها نتائج عكـسية ففكرة الإلحاد التي انتشرت في أوروبا كانت تدريجية وموجهـة ضـد تـدخل الكنيسة الكاثوليكية في السياسة ولم تكن لها نظرة شمولية عن الأديان الأخرى.

- أدى استعمال القوة في فرض الأفكار العلمانية في إيران وتركيا إلى نتائج عكسية وتولد نواة حركات معادية لهذه المحاولات واستقطبت مدينة قم في إيـران كـل الحركات المعادية لحكومة طهران ومن الجدير بالذكر إن قم كانت لا تزال تمتلك نفوذاً كبيراً على صنع القرار السياسي ومن الأمثلة المشهورة علـى ذلـك كـان الفتوى التي صدرت في إيران عام 1891 وفيها أفتى محمـد حـسن شـيرازي الإيرانيين بمقاطعة تدخين التبغ وحدثت بالفعل مقاطعة واسعة النطاق لمدة شهرين حيث اضطر الشاه على أثرها لإلغاء عقود تجارية ضخمة مع عدد مـن الـدول الأوروبية حيث كان الشاه في تلك الوقت يحاول الانفتاح على الغرب.
- نشأت نتيجة محاولة الفكر الإلحادي والعلماني اختـراق المجتمـع الإسـلامي حركات إسلامية إصلاحية كانت تحاول استعمال الـدين لإجـراء إصـلاحات سياسية واجتماعية فمن أفغانستان ظهر جمال الدين الأفغاني **(1838– 1887)** ومن مصر ظهر محمد عبده **(1849– 1905)** وفي الهند ظهر محمـد إقبـال **(1877– 1938)** وشهد القرن العشرين صراعاً فكرياً بين الفكـر الإسـلامي وأفكار أخرى مثل الشيوعية والقومية العربية ولكن حتى الشيوعيين والقـوميين لم يجعلوا من الإلحاد مرتكزاً فكانت هناك ظاهرة غريبة بين بعض الـشيوعيين حيث كان البعض منهم يمارسون الطقوس الإسلامية.

لكن المستوى الاقتصادي المتدني لمعظم الدول في العالم الإسلامي حيث بدأت منذ الأربعينيات بعض الحركات الاشتراكية في بعض الدول الإسلامية تحت تأثير الفكر الشيوعي كمحاولة لرفع المستوى الاقتصادي والاجتماعي للأفراد ولكن انهيار الاتحـاد

السوفيتي خلف فراغاً فكرياً في مجال محاولة الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي ويرى المحللون انه من هنا انطلقت الأفكار التي قامت بتفسير التخلف والتردي في المستوى الاقتصادي والاجتماعي إلى ابتعاد المسلمين عن التطبيق الصحيح لنصوص الشريعة الإسلامية وتأثر حكوماتهم بالسياسة الغربية، ولعبت القضية الفلسطينية والصراع العربي- الإسرائيلي واحتلال إسرائيل لفلسطين كل هذه الأحداث وتزامنها مع الثورة الإسلامية في إيران وحرب الخليج الثانية واحتلال العراق مهدت الساحة لنشوء فكرة أن السياسة الغربية مجحفة وغير عادلة تجاه المسلمين وتستخدم مفهوم الكيل بمكيالين وأدى كل هذا إلى نشوء ظاهرة الإسلام السياسي بدلاً من انتشار الفكر الإلحادي.

الملحدون العرب:

نسبة ملحدي العرب في المجتمعات العربية قليلة جداً لأسباب متنوعة من أهمها غياب الحريات في المجتمعات العربية ذات الغالبية المسلمة إذ أن أي شخص يعلن عن إلحاده فهذا يعني تعرضه إلى مضايقات وعنف قد يصل للقتل باعتباره مرتداً حسب الشريعة الإسلامية، ومن ناحية الإعلام فليس هناك لا تلفزيون ولا راديو للملحدين العرب لأسباب متعددة منها مالية وأمنية، حتى الكتب الإلحادية ممنوعة في أغلب الدول العربية، والواجهة الوحيدة التي يعمل الملحدون العرب فيها الآن هو العمل والنشر على الانترنت ومن أشهر هذه المواقع هو موقع منتدى الملحدين العرب ومنتدى اللادينيين العرب.

لقد أرادت الحركة الصهيونية نشر الإلحاد في الأرض، فنشرت العلمانية لإفساد أمم الأرض بالإلحاد والمادية المفرطة والانسلاخ من كل الضوابط التشريعية والأخلاقية، كي تهدم هذه الأمم نفسها بنفسها، وعندما يخلو الجو لليهود يستطيعون حكم العالم، كما نشر اليهود نظريات ماركس في الاقتصاد والتفسير المادي للتاريخ، ونظريات فرويد في علم النفس، ونظرية داروين في أصل الأنواع، ونظريات دوركايم في علم الاجتماع، وكل هذه النظريات من أسس الإلحاد في العالم.

إلهية ذاتية Suitheism:

أو تأليه الذات Suitheism: الاعتقاد الشخصي بأنه إله.

الامبريالية Imperialism:

من اللاتينية- سلطة- الرأسمالية الاحتكارية، المرحلة الأخيرة في تطور الرأسمالية، حيث تشكل سيطرة الاحتكارات (التجمعات الضخمة) سمتها المميزة.

إمبريقية Empiricism:

الإمبريقية (Empiricism) هي المذهب الذي يرى أن أصل المعرفة هو التجربة، لذا يطلق عليه أحياناً (المذهب التجريبي).

فالمقولة الأساسية لهذا المذهب هي أن الإنسان لا يمكنه أن يعرف إلا الأشياء التي هي نتيجة مباشرة للمشاهدة والملاحظة والتجربة، يترتب على هذا أن المعرفة القبلية غير موجودة أصلاً أو أنها تكون مقصورة على الحقائق التحليلية، وهي الحقائق التي لا تعتمد مصداقيتها إلا على معاني الكلمات المستخدمة في التعبير عنها.

ونظرة المذهب الامبريقي هذه لأصل المعرفة أدت إلى ظهور نظرية في العلوم الطبيعية مؤداها أن العالم يتكون من مجموعة متشابكة من الأشياء وأن ما يربط هذه الأشياء بعضها ببعض ليس علاقات سببية حتمية، وإنما علاقات نظامية ترتيبية لا ترجع إلى أي سبب فوقي يملك مقدرات الأمور في هذا العالم ويغيرها إذا أراد ومتى أراد.

ولقد بدأت مؤخراً دعوات من بعض علماء السياسة لنقل المفهوم الامبريقي والهدف المطبق في ميدان العلوم الطبيعية إلى ميدان العلوم السياسية.

أمة Nation:

الأمة- في الرؤية والتصور الإسلامي- تتكامل فيها عناصر أربعة هي:

أ- جماعة يسودها الإيمان بالمقومات الأساسية للدين الإسلامي، أو مرجعية الإسلام، سواء اتخذ هذا الإيمان معنى عقدياً (المسلم)، أو معنى حضارياً/ ثقافياً (غير المسلم).

ب- هذه الجماعة تملك إدراكاً واحداً في كل ما له صلة بهذه المرجعية، وأهمها الخضوع لهذه المرجعية، واحترام ما ينبثق عنها كنظام متكامل للسلوك الفردي والجماعي، الذي تجسده الشريعة.

ج- يلف جميع عناصر تلك الجماعة مبدأ التضامن، بما يعنيه ذلك من سيادة قيم التراحم والتعاون والتعارف ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا . . .﴾، ﴿. . . وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾، ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾.

د- محور الوظيفة الحضارية لتلك الجماعة المتضامنة هو مفهوم "الدعوة"، بما يعنيه ذلك من سعي للالتزام بتلك المرجعية في السلوك الفردي والجماعي، واتخاذها أساساً لبناء النظم، وهذا الالتزام بالمرجعية هو سبيل تحقيق الشهادة على العالمين "..لتكونوا شهداء على الناس، ويكون الرسول عليكم شهيداً".

ومصير الأمة- بهذه المقومات الأربعة- لا يمكن فصله عن مسار العقيدة/ الدعوة، فكل قوة للأمة تنقل العقيدة/ الدعوة نقلات كبرى في أرض الواقع والعكس صحيح أيضاً، وتظل في كل الأحوال العقيدة/ الدعوة مبعث الحيوية والتجديد للأمة.

الأمة قوام الدين:

هذا الترابط بين العقيدة/ الدعوة وبين الأمة مبعثه حقيقة جوهرية في التصور والرؤية الإسلامية: وهي أن الأمة هي الوعاء الجماعي المطلوب منه شرعاً أن يجسد تعاليم الدين في أرض الواقع، فالأمة في التصور والرؤية الإسلامية هي "قوام الدين" وليس السلطة، فهي المخاطبة بشرائعه وأحكامه، وهي المنوط بها تحقيقه وتطبيقه.

إن كون قوام الدين لا يتحقق إلا بالأمة قد جعل منها- أي الأمة- "قيمة عليا" ثابتة تتجاوز الحقيقة التاريخية الموقوتة أو الشكل النظامي أو المؤسسي الذي يجسدها (دولة أو سلطة)، لذا فقد اكتسب مفهوم الأمة في الخبرة الحضارية الإسلامية استمرارية تاريخية بغض النظر عن التعبير النظامي أو المؤسسي الذي قام بالتعبير

عنها سياسياً، وحدث في أحيان كثيرة في تاريخنا أن يسقط التعبير النظامي أو الشكل المؤسسي (الدولة أو السلطة السياسية) وتقوم الأمة بملء الفراغ الناجم عن ذلك حين تنتدب من بينها من يتقدم ليتولى المسؤولية السياسية عنها.

حدث هذا في التاريخ القديم، كما حدث في التاريخ الحديث: ففي التاريخ القديم شهدنا ظاهرة سقوط الدول "الإسلامية" وقيامها في ظل تحديات خارجية بالغة الخطورة (تحدي المغول ثم الفرنجة "الصليبيين")، وعندما عجزت الدولة العثمانية- دولة الخلافة وقتها- عن مواجهة خطر الغزو الغربي المتدفق على العالم الإسلامي برزت حيوية الأمة بجلاء حين قامت تدافع عن دينها وأرضها وعرضها.

الأمة في الرؤية الإسلامية- إذن- هي المجال الحيوي لإرساء قواعد المثالية الإسلامية، وهي المجسدة لقيم الإسلام التي تعيش في وجدانها وقلبها، وإن انحرف واقع السلطة عنها، فقد شهدت عهود الحكم الإسلامي انحرافات تفاوتت قلة وكثرة، خطورة وتفاهة عن بعض قيم الإسلام وتقاليده، غير أن هذه الانحرافات لم تصب هذه القيم في شيء من مضمونها وإحساس الناس بها، ولا من التعبير المستمر في مدونات الفقه وكتب الفقهاء عن ضرورة الالتزام بها، وهذا في حقيقته مبعثه فاعلية الأمة وحيويتها.

إن القول باستمرارية الأمة تاريخياً وتجاوزها للحقيقة التاريخية الموقوتة بماضٍ ولّى إلى واقع نعايشه اليوم على الرغم من انتفاء مظهرها النظامي المجسد لها (الخلافة) يستند إلى مجموعة من الأسس كما ترى د.منى أبو الفضل في كتابها القيم "الأمة القطب":

1- إن الرسول- صلى الله عليه وسلم- قد سعى لإنشاء أمة قبل قيام الدولة أو السلطة التي تجسد نظامياً ومؤسسياً هذه الأمة.

2- إن الرسول- صلى الله عليه وسلم- قد خلّف وراءه عند وفاته "أمة" قبل أن يخلف إماماً، وأنه لو لم تكن الأمة لما وجد من يؤمّها، وبالتالي فإن وجود الإمام وجود منسوب أو مشتق- والأمة أو الجماعة تصير هي الأصل.

3- أن "الأمة" بهذا المعنى تصير هي المستودع للرسالة المحمدية أي أن الأمة هي وعاء القرآن الكريم.

4- يترتب على هذه العلاقة العضوية المنشئة للأمة أن بقاءها إنما هو مرتبط بالعلة، وليس بالمعلول، أي أن أمة القرآن هي باقية ببقاء الذكر الحكيم- أما اختفاء الإمام أو الخلافة فهو أمر وإن أضعف وحطّ من فاعلية الأمة بحكم أن الإمامة هي الرمز المجسد للأمة والممثل لها وأداتها التنفيذية التي تقوم بمصالحها- إلا أنه مع ذلك لا ينفي وجودها- الذي يعد هو ذاته ضماناً لتجددها، فالأمة في الإسلام هي التي تفرز النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية بحكم مضمون الإسلام كعقيدة وشريعة- ذلك المضمون الذي تحمله هذه الأمة والذي تؤمن به نهجاً شاملاً لحياة لا انفصام فيها بين الدنيا والآخرة، مما يولّد في الأمة قوة دفع ذاتية للسعي حثيثاً نحو تطبيق نظمها وتجسيدها في أرض الواقع، وقد عبر "لووي جارديه" عن هذا المعنى عندما قال: "إن الإسلام ليفترض ذلك الرباط الوطيد الذي لا انفصام فيه بين الدين والدولة، وبين الجماعة والعقيدة، وأن هذه العلاقة الارتباطية العضوية إنما تفرض نفسها فرضاً مستوجبة لها تلك التنظيمات الوضعية الملائمة التي تجسدها والتي لا يكتمل النظام بدونها".

الأمة والسلطة:

العلاقة بين الأمة والسلطة من الموضوعات الشائكة، ولكننا نرى أنه إذا حضرت الأمة بالمعنى الذي تقدم، تعود السلطة إلى حجمها الحقيقي ووزنها الطبيعي، فهناك علاقة عكسية بين حضور الأمة وتضخم السلطة، إذ كلما زادت حيوية الأمة وزادت فعالياتها عادت السلطة للقيام بوظائفها المنوطة بها، وهي تدور أساساً في الرؤية الإسلامية حول تهيئة المناخ وتحقيق أرضية من الصلاح تنطلق فيها طاقات الأمة وتزداد فعالياتها لتحقيق مقصود الاستخلاف والعمران، وتجسيد مثاليتها في الواقع المعاش.

والعكس صحيح أيضاً: إذ كلما تضخمت السلطة، توارت الأمة وضعف دورها، خاصة أن الواقع الموضوعي والنفسي لأجهزة السلطة وأفراد الحكم كل ذلك ينزع نحو التضخم وزيادة الصلاحيات، والارتفاع فوق الأمة، ويفاقم هذا الوضع تضخم

أجهزة السلطة وتشعبها في واقعنا الراهن حتى وصلت إلى جميع أنشطة الحياة، فالسلطة لم تعد تملك أدوات العنف المشروع من جيش وشرطة فقط، بل بات لها القدرة على التلاعب بالعقول والأفئدة، وتشكيلها بما تملكه، أو يملكه المتحالفون معها، من أدوات وأجهزة "صناعة المعاني" من تعليم وإعلام!

والوجه الثاني: لحضور الأمة هو "تهميش السلطة" أو انتشارها في الأمة، ليأخذ كل فرد من أفرادها ومؤسسة من مؤسساتها بنصيبه منها، حيث إن مفهوم "السياسة"، في خبرتنا الحضارية، يجعل هناك سياسة الفرد لنفسه "ومن لا يصلح لسياسة نفسه لا يصلح لسياسة غيره"، وسياسة المرأة لبيتها، وسياسة مؤسسات الأمة التي في القمة منها السلطة بالمعنى العام، ففي الحديث "كلكم راعٍ وكلكم مسؤولٌ عن رعيته...".

وإذا ما مارس أو باشر كل فرد مسؤولياته، توزعت السلطة في الأمة، بما يؤدي إلى تهميش السلطة وعدم تغولها، بما يحد من سطوتها على الأمة: موارد وأفراداً ومؤسسات، خاصة أن جوهر المسؤولية ومضمونها في الرؤية الإسلامية ليس مباشرة السلطة، بل القيام بالرعاية التي وإن كانت تتضمن معنى السلطة، إلا أنها ليست المكون الوحيد، بل هي جزء من مكونات متعددة يتعلق جوهرها بالتربية، والاستصلاح، والتنشئة على الخير.

وليس معنى ما تقدم أن تكون كل من الأمة والسلطة في حالة عداء وصدام، فالخبرة الحضارية والتاريخية الإسلامية قدمت لنا نموذجاً متميزاً في هذا الصدد، فالبنى الاجتماعية والمؤسسات المختلفة التي أنشأتها أمة الإسلام في تفاعلها عبر الزمان والمكان مستهدفة تحقيق ذاتيتها وتطبيق الشرع، هذه المؤسسات وتلك البنى لم تقم متعارضة إزاء مؤسسات الدولة وسلطتها المركزية، بل قامت بكثير من الوظائف التي نعترف بها للدولة الحديثة، ونشأت- نتاج هذه الخبرة- علاقة متميزة بين مؤسسات الأمة وبين سلطة الدولة ذات شقين: فهي تعبير عن استقلال الأمة وقوتها إزاء السلطة، ولكنها في نفس الوقت لا تعمل مستقلة أو منفصلة عنها، بل في تضافر وتكامل حقيقي معها.

الأمة وتقييد السلطة:

الأمة وسلطانها في الفلسفة الإسلامية هي أساس النظام السياسي والتشريعي، بل وأساس النظام الرقابي أيضاً (الرقابة على السلطة)، إن سند السلطة السياسية في

النظام السياسي الإسلامي هو الأمة، والسلطة تستمد سلطاتها ووجودها من إرادة الأمة، وجميع الولايات والسلطات مصدرها الأمة، وسلطان الأمة مستمد من المبدأ الشرعي الذي يوجب عليها إقامة المؤسسات اللازمة لتطبيق الشريعة.

إن أساس رقابة الأمة على سلطات الحكم ليس مبعثه كونها سند السلطة السياسية ومنشئتها، ولكنها - أي الرقابة - تستند أيضاً إلى مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يعد هدفه الأول ومقصده الأساسي هو أن تتولى الجماعة - كشخصية معنوية - محاسبة الحكام ومنع انحرافهم وظلمهم، فالأمة تختار الحكام، وهذا الاختيار يعطيها الحق في أن تقيد سلطتهم بالقيود التي تراها ضرورية لتحقيق مقصود الاستخلاف وجوهر العمران، كما يعطيها الحق في مراقبتهم ومحاسبتهم في عملهم.

وهذه الرقابة باستنادها إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا تنتهي بانتهاء انتخاب أو بيعة القائمين على أمر السلطة، وإنما تستمر بعد انتخابهم وأثناء ولايتهم، فواجب النصح لولاة الأمور، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يرتبط بزمن معين أو وقت محدد، وإنما هو فرض يستمر وقته طالما أن هناك مقتضى له.

إن فكرة استمرارية الرقابة من قبل الأمة على السلطة تتنافى - إلى حد كبير - مع فكرة "التمثيل" التي تطرحها الديمقراطية الغربية، فالتصور الإسلامي للسلطة يتضمن معنى الوكالة بمعنى قيام الأمة بتوكيل السلطة للقيام ببعض المهام والاختصاصات، وسلطة الوكيل لا تلغي أو تنفي سلطة موكله، فمن حق الموكل أن يسحب في أي وقت اختصاصات وصلاحيات وكيله، أما فكرة التمثيل فتتضمن النيابة أي أن صاحب السلطة نائب عن جمهوره أو ناخبيه في التعبير عن مصالحهم والدفاع عنهم، ولا يستطيع المنيب أن يعزل نائبه، بل عليه أن ينتظر نهاية مدة نيابته حتى يعزله، وذلك حين لا يقوم بانتخابه مرة أخرى.

الأنا Ego:

مفهوم فلسفي يدل على ذات الأفعال المتعددة أي الأفعال التي تأخذها الشخصية بالحسبان وتتحمل مسؤوليتها.

أنانية Egotism:

أنانية egotism: الإحساس المتعالي بالذات وأهميتها بأشكالها المتغالية تتضمن نرجسية narcissism واضطراب الشخصية اللاإجتماعية Antisocial personality disorder (سلك لااجتماعي).

أنتروبولوجيا فلسفية Philosophical anthropology:

اتجاه في الفلسفة البرجوازية بالقرن العشرين (شيلر، غيهلين، روتهاكر) يعتمد على هذه أو تلك من سمات الإنسان لتحديد أسلوب طرح كافة القضايا الفلسفية وحلها.

إنسانية Humanism:

أطلق مصطلح الإنسانية (Humanism) على عدة حركات وتوجهات قامت كلها في أوروبا، من أهم أعلامها إيرازموس وتوماس مور.

1- حركة فلسفية، كانت تدعو إلى إعادة الكرامة إلى القيمة الإنسانية، كانت ترجح التفكير العقلاني، وأكدت على تفوق الإنسان بذاته وليس عن طريق القوى التي لا تخضع لمنطق العقل.
2- حركة انتشرت في أوساط الأدباء والفنانين والمثقفين عموماً في القرن الـ16 للميلاد (عصر النهضة)، تميزت بالرجوع إلى النصوص الكلاسيكية القديمة (الإغريقية والرومانية)، لتستمد منها مناهجها وفلسفتها.

إنسانية علمانية Secular Humanism:

الإنسانية العلمانية هي فلسفة إنسانية تعلي من شأن العقل، الأخلاق، والعدالة لكنها ترفض التقاليد والطقوس الدينية كوسيلة لضمان صلاح الإنسان وجودة الحياة الاجتماعية، درج هذا المصلح في القرن العشرين ليشير بوضوح على الفارق عن الإنسانية الدينية Religious humanism، أحياناً تستخدم كلمة "إنسانية علمية" scientific humanism التي استخدمها عالم الأحياء إدوارد ويلسون باعتبارها الرؤية الكونية الوحيدة المتوافقة مع المعارف العلمية المتضخمة.

الانطباعية (التأثرية) Impressionism:

إن الانطباعية أو التأثرية هي مذهب أدبي فني ظهر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في فرنسا، ومضمونه اعتبار الانطباع الشخصي والإحساس بمثابة الأساس في التعبير الفني والأدبي، بحيث تكمن قيمة العمل الأدبي في نوعية الانطباعات التي يتركها هذا العمل في نفس القارئ، الأمر الذي يستلزم تبني الأديب أو الفنان لهذه الحقيقة، فالإحساس وليس العقل والتفكير هو معيار وجود الإنسان وفق هذا المذهب، وكل معرفة لا يسبقها إحساس بها فهي معرفة غير مجدية، والعبرة بمضمون العمل الفني وليس بشكله، ولا يعبأ هذا المذهب بإصلاح أحوال الناس أو تغيير العالم إلى الأفضل، ومن هنا كانت الثغرات الأخلاقية والاجتماعية في هذا المذهب الأدبي ذات أثر كبير على كل من يطلع على نتاجه دون أن يكون ملماً سلفاً بفكرته تلك، لأن الفنان الانطباعي غير ملتزم إلا بالرؤية الحسية وتصوير ما انطبع على حواسه حتى لو لم يره الآخرون، وحتى لو عارضت انطباعاته القيم السامية وأدت من ثم للإضرار بالناس.

أهم شخصيات هذا المذهب الانطباعي:

- أناتول فرانس 1844- 1924م وهو أديب فرنسي، يعد رائد الانطباع في الأدب، بعد أن انتقل المصطلح من الرسم إلى الأدب.
- إنطونان بروست: ويعد من أبرع من جسد الانطباعية الأدبية فهو حين يصف مشهداً أو ينقل أحاسيسه إزاء مشهد، تتجسد أمامنا لوحة انطباعية.

الأنطولوجيا Ontology:

مذهب فلسفي في الوجود عامة، الوجود بما هو وجود، إن فكرة وضع الأنطولوجيا مبحثاً خاصاً عن الوجود، لا علاقة له بالعلوم الجزئية الخاصة، قد لاقت صياغتها المتكاملة على يدي فولف (أواخر القرن التاسع عشر)، كان فولف يرى أن بالإمكان بناء نظرية فلسفية عن جوهر العالم على نحو فكري بحت، اعتماداً على تحليل مفاهيم المنطق وحده، من دون التفات إلى التجربة، إن الانطولوجيا المبنية بهذه الطريقة تشكل أساس العلوم الجزئية كافة.

تقوم الأنطولوجيا على تصور مفاده أن العالم (الوجود بما هو وجــود) يوجــد بمعزل عن الفردي، وأنه يشكل ماهية هذا الأخير وعلته.

وتعرضت الأنطولوجيا لنقد من المثالية الكلاسيكية الألمانية، ونعت أنــصارها الأنطولوجيا بأنها عقيمة وبالية، وطرح هيغل، في قالب مثالي، فكرة وحدة الأنطولوجيا والمنطق ونظرية المعرفة.

أنوية Egoism:

الأنوية Egoism يمكن أن تشير لأحد المعاني:

- أنوية نفسية psychological egoism
- أنوية أخلاقية ethical egoism
- أنوية عقلانية rational egoism
- ذاتوية أو أنوية solipsism: فقط ذات الإنسان هي الموجــودة أو أن خبــرات المرء هي فقط القابلة للتأكد منها.

الأنوية ترتبط بفلسفات مثل:

* فردية Individualism
* لاسلطوية فردية Individualist anarchism
* ليبراتاريانية Libertarianism
* مكيافيلية Machiavellianism
* موضوعية (آين راند) ((Objectivism (Ayn Rand): نظام فلسفي يستند لكتابات الروائي آين راند الذي يدافع عن الأنوية.

إيثارية Altruistic:

مذهب يعارض الأثرة ويرمي إلى تفضيل الآخرين على الذات.

الأيديولوجية Ideology:

منهج في التفكير مبني على الافتراضات المترابطة والمعتقــدات وتفــسيرات الحركات أو السياسات الاجتماعية.

وقد يكون محتواه دينياً أو اقتصادياً أو سياسياً أو فلسفياً. وبعض الأيديولوجيات مثل الشيوعية والاشتراكية تُنسب إلى نُظم اقتصادية وسياسية.

ومن الأيديولوجيات الأخرى الرأسمالية والديمقراطية والفاشية والمساواة بين الجنسين والاجتماعية والعنصرية والكاثوليكية الرومانية والشمولية أو الدكتاتورية.

وفي الغالب، لا يعتمد أصحاب المذاهب، بصفة عامة، على معلومات حقيقية لدعم معتقداتهم، فمعظم الأشخاص الذين يعتنقون مذهباً فكرياً معيناً يرفضون ما سواه من المذاهب التي لها المضمون نفسه.

وبالنسبة لهؤلاء الأشخاص، فإن النتائج التي قامت على مذهبهم الفكري، تبدو أنها الوحيدة المنطقية والصحيحة.

وهكذا، فإن الأشخاص الذين يعتنقون مذهباً فكرياً معيناً، يجدون صعوبة في التفاهم أو الاتصال مع مؤيدي النظرية المعارضة لهم.

إيمان Belief:

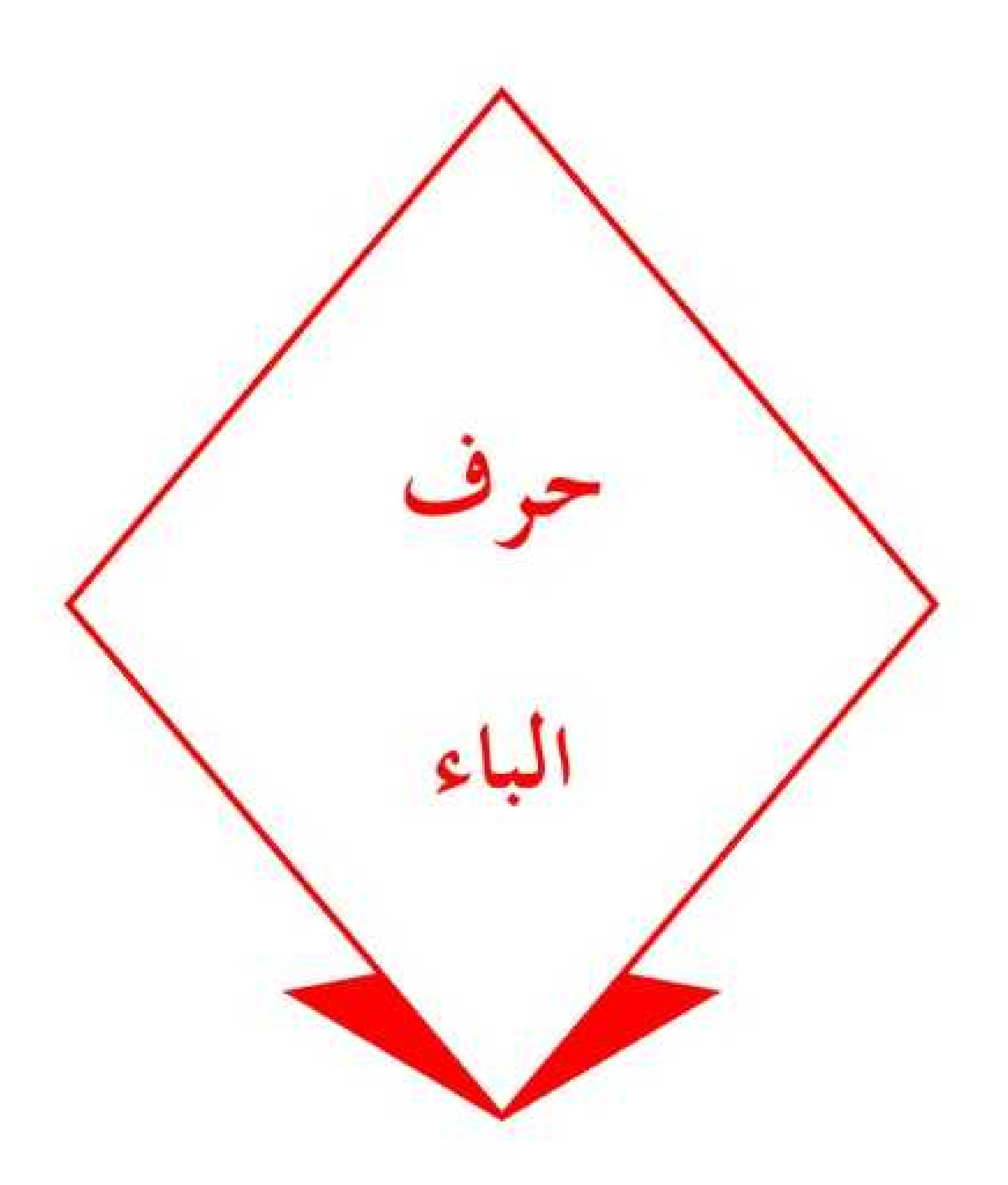
لكلمة الإيمان أكثر من استخدام، ومعناها قريب من معنى "الإعتقاد" belief و"الثقة" والتأكد من فكرة ما، لكن بخلاف هذه المصطلحات فإن كلمة "إيمان" تشير إلى علاقة متعدية للشخص- بدل أن تكون داخلية- مع الإله God أو مع قوة علوية Higher power.

كما يعرف الإيمان بأنه ما صدق به القلب ونطق به اللسان وعملت به الجوارح، وفي الإطار الديني يستخدم مصطلح الإيمان أحياناً للإشارة إلى الدين والمعتقد، يمكن أن يكون موضوع الإيمان شيء مجرد أو شخص أو شيء غير حي، أو مجموعة من المقولات التي تعرف غالباً باسم عقيدة دينية Creed أو religious credo، لكن الإيمان يمكن أن يكون بمجموعة من الأفكار أو نسق فكري يشكل فلسفة أو حتى مجرد ممارسات حياتية انطلاقاً من أفكار معينة قد تتعلق بالروح مثل المدارس الروحانية أو يمكن أن تكون مدرسة فلسفية مثالية أو مادية أو حتى فلسفات لادينية مثل الماركسية والشيوعية وأحياناً يكون الإيمان بالإيديولوجيات سواء الفلسفية أو السياسية مثل الاشتراكية والديمقراطية.

إيمانويل كانت Immanuel Kant:

إيمانويل كانت (22 أبريل، 1724– 12 فبرايـر، 1804) فيلـسوف وعــالم ألماني برز في المجالات التالية: (فيزياء فلكية، رياضيات، جغرافية، علم الإنسان) من بروسيا، أعتبر عموماً أحد أكثر المفكّرين المؤثرين في المجتمع الغربــي والأوروبــي الحديث والفيلسوف الرئيسي الأخير لعصر التنوير، عرّف كانت التنوير، فــي مقالتــه الفائزة ما هو التنوير؟، على أنه عصر تشكل تحت شعار: "الجرأة من أجل المعرفــة"، مما نمى نمط من التفكير الداخلي خال من قواعد السلطة الخارجية.

كان لكانت تأثير حاسم على الرومانسية والمثالية فلسفات القرن التاسع عــشر كما شكل عمله نقطة بداية لفلاسفة القرن العشرين.



حرف الباء



البحث Search:

هو عملية إيجاد حل أو مجموعة حلول ضمن نطاق فضاء البحث المعد لكل مشكلة يعالجها الذكاء الاصطناعي، أو هي خطوات منظمة تستهدف إلى الاكتشاف وترجمة الحقائق، هذه ينتج عنها فهم للأحداث والاتجاهات والنظريات وتعمل على وجود علم تطبيقي خلال القوانين والنظريات، كلمة بحث من الممكن أن تعرف على أنه مجموعة من المعلومات عن شيء محدد ودائماً تكون مرتبطة بالعلم وطرق العلم المختلفة وطرق البحث المستخدمة بواسطة الباحث ولعملية البحث مجموعة من الخوارزميات المعدة لهذا الغرض، وتنقسم مبدئياً إلى قسمين:

- **البحث الأعمى (Blind Search):** وهي الخوارزميات التي تعتمد البحث في فضاء المشكلة بدون الاعتماد على معايير أو ضوابط نقاط فضاء البحث.
- **البحث الاستنباطي (heuristic Search):** وهي الخوارزميات التي تعتمد البحث في فضاء المشكلة بالاعتماد على معايير وضوابط تدخل ضمن نقاط فضاء البحث (عن طريق دالة تقييس Fitness Function تكون خاصة بكل مشكلة).

مثل التوشق في أن المعي الدقيق يشكل وسطاً ملائماً لعيش وتكاثر عدد هائل من البكتيريات غير ممرضة وتلعب دوراً هاماً في استكمال هضم بعض الأغذية وفي عبورها.

طرق البحث العلمي:

- رد فعل البحث.
- دراسة الحالة.
- التصنيف.
- التجربة.

- تتبع العين.
- المقابلات.
- عمل الخرائط.
- هياكل رياضية ومحاكاة.
- ممارسة الملاحظة.
- تتبع طبيعي تحليلي.
- العلامات.
- تحليل للمعلومات الثابتة.
- المحتوى.

خطوات البحث العلمي:

- تكوين الموضوع.
- الفرضية.
- تعريف تصوري.
- تعريف العمليات.
- جمع المعلومات.
- تحليل المعلومات.
- النتيجة والتعديل.

براجماتية Pragmatism:

اتجاه واسع الانتشار في الفلسفة الحديثة، وقد سيطرت الذرائعية لوقت طويل على الحياة الروحية في الولايات المتحدة الأمريكية.

فالبراجماتية هي إحدى مدارس الفلسفة نشأت في الولايات المتحدة في أواخر سنة 1800، تتميز البراجماتية بالإصرار على النتائج والمنفعة والعملية (من عملى) كمكونات أساسية للحقيقة، وتعارض البراجماتية الرأي القائل بأن المبادئ الإنسانية والفكر وحدهما يمثلان الحقيقة بدقة، معارضة مدرستي الشكلية والعقلانية من مدارس

الفلسفة، ووفقاً للبراجماتية فان النظريات والمعلومات لا يصبح لها أهمية إلا من خلال الصراع ما بين الكائنات الذكية مع البيئة المحيطة بها، في المقابل ليس كل ما هو مفيد وعملي يجب أن يؤخذ كأمر صحيح، أو تلك الأشياء التي تساعدنا في حياتنا على المدى القصير، لكن ما يؤخذ على أنه صحيح هو ما يساهم في منفعة البشر على المدى البعيد.

ويسمى بمبدأ الذرائعية فهو محور الفلسفة الذرائعية، وهو يحدد قيمة الصدق بفائدته العملية، وقد أسسه (بيرس ووليم جيمس وديوي)، وصيغت الذرائعية كمنهج لحل المنازعات الفلسفية بوساطة مقارنة (النتائج العملية، الناتجة عن نظرية ما، كنظرية للصدق: والصدق هو ما ينفع على أفضل وجه بحيث يقودنا إلى قصدنا، وهو ما يلائم كل جزء من الحياة على أفضل نحو، ويجمع محصل مطالب الخبرة).

ويفضي الفهم الذاتي للممارسة والصدق بالذرائعية إلى تحديد مفهوم ما (أي فكرة) بأنها (أداة) فعل والمعرفة بأنها المجمل الكلي للحقائق الصادقة.

ما من فكرة هددت الطبيعة ومصير الإنسانية مثل فكرة البراجماتية Pragmatism (الذرائعية أو النفعية)، ما من منهجية تفكير وحياة اتخذت طابعاً عالمياً بقدر ما اتخذت، ما من نظرية أحكمت السيطرة على العالم مثلها، حتى بات الصراع في العالم يدور ضمنها وليس ضدها.

لا يبدو الصراع الذي يشهده العالم اليوم صراعاً متكافئاً، كما لا يبدو صراعاً بمعنى وجود أطراف كبرى صاحبة مصالح متضاربة، بل يبدو الأمر وكأن هناك سيطرةً عالمية "معولمة" تقابلها اعتراضات "مناطقية" صغيرة، وإن عنيفة، هنا وهناك، وقد تبدو أشكال المقاومة كذبابة على ظهر ثور: مزعجة، مؤذية، معيقة، لكنها لا تبدل في حركة الثور أي تبديل ينكر أو يعتد به، ولكن السؤال غير البديهي المطروح هنا هو: ما طبيعة هذه النظرية التي تسيطر على العالم؟

لم تكن نظرية صموئيل هنتنغتون في صدام الحضارات مقنعةً للكثيرين من حيث كونها محركة للتاريخ ومفسرة لديناميته، كما لا يبدو مقنعاً كثيراً الاعتقاد بأن من يسمون اليوم "المحافظون الجدد" هم وحدهم الممسكون بأعنة السياسة في الولايات المتحدة الأمريكية، وفي العالم بالتالي، ومع أن فرانسيس فوكوياما نفسه تراجع، بشكل أو بآخر، عن

نظريته في نهاية التاريخ وانتصار الليبرالية، إلا أن ذلك كله لم يحجب انتصار الفلسفة البراجماتية وسيطرتها على الفكر العالمي، بما هي وليدة الفكر الليبرالي.

ولعل "أخطر" ما في هذه النظرية أنها، بشكل أو بآخر، باتت نظرية محاربيها أيضاً، كونها تعتمد منهجية معينة في التفكير والعمل، أجل، ما من نظرية أو فلسفة أو مذهب أو عقيدة أو طريقة تفكير وتدبير الخ هددت البشرية ومصيرها والأرض- ما عليها ومن عليها- مثل البراجماتية، وذلك لكونها نظرية في الحقيقة والمعرفة والسياسة والقيم.

ارتكزت الفلسفة البراجماتية على مذهب المنفعة، بوصفها غايةً لتحقيق السعادة للبشرية ووسيلته، معتبرةً أن الحقيقة- حقيقة أي شيء- هي في مدى منفعتها للإنسان، في مدى فعاليتها وفعلها ونجاحها وتأمينها للشبع البشري، كما اعتبرت أن المعرفة هي وسيلة في خدمة العمل ليس إلا: لا قيمة للمعرفة إلا في مدى فعاليتها ومنفعتها.

و"نفعية" المعرفة هذه اجتاحت الجامعات والمدارس والبرامج والمختبرات والسوق والمنافسة والربح وسلم القيم الاجتماعي والعالمي، لم تعد هناك أي قيمة لأي شيء بذاته، واعتبار أن القيمة هي ما "ينفع" الإنسان، وإلغاء أي قيمة لباقي الكائنات، هو في الأصل من الأزمة البيئية اليوم، التي تهدد بدورها النوع البشري نفسه أيضاً.

وفي السياسة البراجماتية أن المعيار الأساسي الذي تقاس به السياسة هو المنفعة، أي جملة ما ينتج عن العمل السياسي من مصالح، وهكذا تنجح السياسة بقدر ما تتهرب من قيود الأخلاق وتتحرر من أعباء القيم، بذا صارت البراجماتية "أخلاق السياسة التي لا أخلاق لها"، وإذ تعتمد السياسة البراجماتية مبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" (ماكيافيللي)، تبيح استعمال أبشع الوسائل، التي باتت تهدد أسس الحياة على هذا الكوكب- مع العلم أنه ما من غاية أسمى من الحياة.

نظرت البراجماتية نظرة ازدراء إلى الفلسفات التقليدية التي تنطلق من نظرة معينة إلى الكون وموقع الإنسان فيه والتي لا تخلو من مناخ ميتافيزيقية لتصل إلى التجريد، فعلى ذلك بنت البراجماتية شهرتها، كونها الفلسفة التي لا تهتم إلا بالإنسان، محور الكون وغايته، ولكن هذا الاهتمام الاستثنائي بالإنسان وحياته لم يؤد إلى إلغاء القلق الإنساني حيال الموت، الذي طالما اعتبر المحرك الأساسي للميتافيزيقا.

وهكذا اعتبر أحد الظرفاء أن "نجاح" البراجماتية في الجواب على الأسئلة الوجودية بتجنب إشكالية الموت هو بمثابة دعوة إلى تركيب مكيفات في جهنم!

تبدو البراجماتية نظرية سيكولوجية أكثر منها فلسفة جديدة: فهي تدعو إلى إتباع نمط سلوكي نفعي دون ربطه بنظرية عامة في الوجود والحياة، إنها تركز على الموجود، لا على أسئلة الوجود، فتبحث عن سعادة الفرد وإشباع رغباته المعيشية اليومية، الآنية والفورية، من دون فتح أي أفق آخر، وهذا ما يفسر انتشار ظاهرة استخدام المخدرات على مستوى عالمي، من حيث إنها تؤمن الرضا النفسي الآني، السريع في مفعوله، لكن السريع أيضاً في انتهاء مفعوله، كما يفسر انتشار الجريمة المنظمة (و"الإرهاب" اسم آخر لها) التي تكفل الانتقام النفسي الآني السريع، وإن على قاعدة إزعاج الذبابة الثورية– الجهادية للنظام الثوري (من "ثور" لا من "ثورة"!). (أنظر أيضاً الذرائعية).

بربرية Barbarism:

يستعمل هذا الاصطلاح في اللغة الدراجة لوصف طبيعة الشخص الفظ غير المتمدن ذي السلوك المنافي للأدب.

وكان يطلق على من لا ينتمون إلى الشعب الروماني أو الهيليني.

والبربرية (Barbarism) هي إحدى مظاهر المجتمع البدائي أو أي ثقافة ليست لديها لغة مكتوبة وتقتصر ثقافتها المادية على الرعي والزراعة.

كما يقصد بها التناهي في القسوة، ويقول كوردن جايلد: إن اختراع الكتابة هو النقطة الفاصلة بين المرحلة البربرية ومرحلة المدنية.

برتراند راسل Bertrand Russell:

بيرتراند راسل (1970 -1872) Bertrand Russell فيلسوف ورياضي وكاتب إنكليزي يعد من أعظم الفلاسفة حصل على جائزة نوبل عام 1950 بالإضافة إلى نوط الاستحقاق ذو القيمة الكبيرة والذي قلده إياه الملك جورج السادس عام 1949 وجائزة سوننج من جامعة كوبن هاجن عام 1960، كما كان ناشطاً بارزاً ضد الحرب

وضد الامبريالية كما شجع التجارة الحرة بين الشعوب، وتميز بكونه ناقداً ساخراً بالإضافة إلى كونه عالم اجتماعي دقيق كتب ما يزيد عن المائة كتاب والكثير من المقالات في الفلسفة وعلم النسل وعلم الاجتماع والسياسة والدين والأخلاق والجنس.

مات وعمره حوالي المائة عام في سنة 1970، ومن أعماله مبادئ الرياضيات وتاريخ الفلسفة الغربية ومشكلات الفلسفة ومن أقواله "إن مبرر احترام الأطفال لآبائهم لا يعد أقوى من تلك الخاص باحترام الوالدين لأطفالهم فيما عدا أنه عندما يكون الأطفال صغاراً يكون الآباء أقوى من الأطفال.

برناسية Parnassian:

البرناسية هي مذهب أدبي فلسفي لا ديني، يعارض الرومانسية من حيث إنها مذهب الذاتية في الشعر، وهو يعتبر الأدب والفن غاية في حد ذاتها لا وسيلة للتعبير عن الذات، ويرنو إلى تحطيم كل ما هو قديم، وتدميره من أجل بناء العالم الجديد الخالي من الضياع، حسب زعم أنصار هذا المذهب، ولما كان القديم يعني كل ما ينطوي على العقائد والأخلاق والقيم، فإن تحطيم القديم يعني في هذا المذهب وجوب تحطيم الدين والقيم الأخلاقية.

برزت البرناسية للمرة الأولى عندما أطلق أحد الناشرين الفرنسيين على مجموعة من القصائد لبعض الشعراء الناشئين اسم "البرناس المعاصر" إشارة إلى جبل البرناس الشهير باليونان الذي تقطنه "آلة الشعر" كما كان يعتقد قدماء اليونان، إلا أن الاسم ذاع وانتشر للتعبير عن اتجاهات أدبية أخرى تشكلت فيما بعد ومن هؤلاء:

- **شارل بودلير 1821– 1867م وهو شاعر فرنسي**، نادى بالفوضى الجنسية ووصف بالسادية (أي التلذذ بتعذيب الآخرين، ومنهم تيوفيل جوتييه 1811– 1872م وهو من أكبر طلائع البرناسية، ومنهم لوكنت دي ليل ويعد رئيس هذا المذهب، وقد تبلورت مبادئه بعد منتصف القرن التاسع عشر، وانتهى به الأمر إلى أن ترك النصرانية إلى البوذية، ومنهم مالارميه 1842– 1898م وهو شاعر فرنسي، ويعد من أشد المدافعين عن هذا المذهب، ومن أعمدة المذهب الرمزي أيضاً.

الأفكار والمعتقدات:

- اعتبار الأدب والفن غاية في ذاتيهما وأن مهمتهما الإمتاع فقط لا المنفعة، وإثارة المشاعر وإلهاب الإحساس ليتذوق الإنسان الفن الجيد.
- تحطيم القديم وتدميره لبناء العالم الجديد الخالي من الضياع، حسب زعمهم، والقديم في رأيهم، هو كل ما ينطوي على العقائد والأخلاق والقيم.
- يحقق الإنسان سعادته عن طريق الفن لا عن طريق العلم.
- استبعاد التعليم والتوجيه التربوي عن الشعر والفن عامة، والاهتمام بالشكل والتعبير الأدبي أكثر من اهتمامهم بالمضامين الفنية والأدبية.
- إن الحياة تقليد للفن وليس العكس.
- مذهب الفن للفن مثل بقية المذاهب الأدبية نشأ في أوروبا، وأشد المتحمسين له كانوا في فرنسا، أم المذاهب تقريباً، ولكن كان له أنصار في ألمانيا وإيطاليا، ووصل المذهب إلى أمريكا وغيرها من الدول.

إلا أنه تقلص بعد ذلك وتقوقع على نفسه بعد أن وجه له النقد الشديد لانحرافه عن كثير من الأصول التي بني عليها، والقيم التي كان يلزمه التقيد بها.

بنيوية Structuralization:

هي منهج فكري نقدي مادي ملحد غامض، يذهب إلى أن كل ظاهرة إنسانية كانت أو أدبية تشكل بنية لا يمكن دراستها إلا بعد تحليلها إلى عناصرها المؤلفة منها، ويتم ذلك دون تدخل فكر المحلل أو عقيدته الخاصة، ونقطة الارتكاز في هذا المنهج هي الوثيقة، فالبنية لا الإطار، هي محل الدراسة، والبنية تكفي بذاتها ولا يتطلب إدراكها اللجوء إلى أي عنصر من العناصر الغريبة عنها، وفي مجال النقد الأدبي، فإن الانفعال أو الأحكام الوجدانية عاجزة عن تحقيق ما تنجزه دراسة العناصر الأساسية المكونة لهذا الأثر، ولذا يجب فحصه في ذاته من أجل مضمونه وسياقه وترابطه العضوي، والبنوية بهذه المثابة، تجد أساسها في الفلسفة الوضعية لدى كونت، وهي فلسفة لا تؤمن إلا بالظواهر الحسية.

- ومن شخصيات البنيوية الذين ظهروا في مجال اللغة فريدنان دي سوسور الذي يعد الرائد الأول للبنيوية اللغوية الذي قال بنيوية النظام.
- وفي مجال علم الاجتماع برز كل من: كلود ليفي شتراوس ولوي إلتوسير اللذين قالا: إن جميع الأبحاث المتعلقة، مهما اختلفت، تؤدي إلى بنيويات، وذلك أن المجموعات الاحتمالية تفرض نفسها من حيث إنها مجموع وهي منضبطة ذاتياً، وذلك للضوابط المفروضة من قبل الجماعة.
- وفي مجال علم النفس برز كل من ميشال فوكو وجاك لاكان اللذين وقفا ضد الاتجاه الفردي في مجال الإحساس والإدراك، وإن كانت نظرية الصيغة (أو الجشتلت) التي ولدت سنة 1912م تعد الشكل المعبر للبنيوية النفسية.

بوذا والبوذية Buddha& Buddhism:

هو سدهرتا غوتاما Siddharta Gautama، الملقب بالبوذا Buddha ("المستنير") (536– 456 ق م)، مؤسس البوذية، وواحد من أعظم الحكماء في كل الأزمنة والبلدان.

بوذية هي ديانة غير إلوهية وهي من الديانات الرئيسية في العالم، تم تأسيسها عن طريق التعاليم التي تركها بوذا "المتيقظ"، نشأت البوذية في شمالي الهند وتدريجياً انتشرت في أنحاء أسيا، التيبت فسريلانكا، ثم إلى الصين، منغوليا، كوريا، فاليابان.

والبوذية، ككل عقيدة باطنية، لا تندرج في إطار أي من التصانيف الغربية للفكر الفلسفي المدرسي، فهي ليست ديناً ولا فلسفة بالمعنى الغربي لهذين المصطلحين، إنما بالأحرى مسلك باطني ("طريقة" بالمصطلح الصوفي) يستهدف تحقيق "الهوية المطلقة" فيما يعرف بالنرفانا، وهي تقوم على عقيدة رحبة ومحكمة التماسك في بسطها ومنطقيتها.

تتمحور العقيدة البوذية حول 3 أمور (الجواهر الثلاث): أولها، الإيمان ببوذا كمعلم مستنير للعقيدة البوذية، ثانيها، الإيمان بـ "دهارما"، وهي تعاليم بوذا وتسمى هذه التعاليم بالحقيقة، ثالثها وآخرها، المجتمع البوذي، تعني كلمة بوذا بلغة بالي الهندية

القديمة، "الرجل المتيقظ" (وتترجم أحياناً بكلمة المستنير)، تجدر الإشارة إلى أن اللفـظ الأصلي لمؤسس الديانة البوذية (بوذا) هو "بودا"، بالدال، وليس بالذال.

مقدمة:

كانت البوذية في الأصل حركة رهبانية نشأت داخل التقاليد البراهمانيـة، تحولت عن مسارها عندما قام بوذا بإنكار المبادئ الأساسية في الفلسفة الهندوسية، بالإضافة إلى رفضه وصاية السلطة الكهنوتية، كما لم يـرد أن يعتـرف بأهليـة كتابات الفيدا، وكذا مظاهر وطقوس عبادة الآلهات التي كانت تقوم عليها، كانـت التعاليم الجديدة التي بشر بها موجهة للرجال والنساء وإلى كل الطبقات الاجتماعية بدون استثناء، كان بوذا يرفض المبدأ القائل بأن القيمة الروحية للإنسان تتحـدد عند ولادته (نظام الطبقات الاجتماعية الهندوسي)، تتواجد البوذيـة اليـوم فـي صورتين: العقيدة الأصلية المسماة "تيرافادا" (أو "هينايانـا") ومعناهـا "العربـة الصغيرة"، ثم الـ"ماهايانا" أو "العربة الكبيرة" **Hindduism**.

انتشرت البوذية في بلدان عديدة: الهند، سـريلانكا، تايلانـد، كمبوديـا، برمانيا، لاوس، ويسود مذهب "تيرافادا" في هذه الـدول، فيمـا انتـشر مـذهب "ماهايانا" في كل من الصين، اليابان، تايوان، التبت، النيبال، منغوليـا، كوريـا، فيتنام، وبعض الأجزاء من الهند، يتواجد في العالم حوالي 150 مليون إلى 300 مليون شخص من معتنقي هذه الديانة، تعتبر عملية إحصاء عدد المنتسبين لهـذه الديانة في البلدان الآسيوية مشكلة عويصة نظراً لتعود الناس على اعتناق خلـيط من المعتقدات في آن واحد، كما أن بعض البلدان مثل الصين تمنع إجراء مثل هذه الإحصاءات نظراً لحساسية الموضوع الديني.

العقيدة الأصلية:

الأصول الأولى للبوذية:

كلمة "بوذية" مشتقة من لقب بوذا– وهو مصطلح لا يشير إلى شخص معـين بقدر ما يشير إلى التحقق بدرجة عليا من الوعي: البوذا هـو المتنـور، هـو الكـائن

المتحقق بأسمى درجات الإشراق الروحي، أما الإنسان الذي كان تجسيداً رفيعاً لهذه الدرجة فهو الأمير الهندي سدهرتا غوتاما[1].

إن أولى المعلومات عن حياة بوذا لا تعدو كونها مجرد آثار شفوية متناثرة، لم تظهر أولى الترجمات الكاملة لحياته إلا بعد وفاته بقرون، غير أن المؤرخون يجمعون على أن تاريخ مولده كان في منتصف القرن الـ 6 قبل الميلاد.

ولد بوذا واسمه الحقيقي "سيدارتا غاوتاما"، في "كابيافاستو"، على الحدود الفاصلة بين الهند والنيبال، كان والده حاكماً على مملكة صغيرة.

وتخبرنا السير الشريفة أن سدهرتا غوتاما ولد سليلاً لطائفة المحاربين النبلاء (كشتّريا kshatriya) بالقرب من كبيلافستو حوالي سنة 563 ق م. وقد أضفت الأسطورة زخارف كثيرة على سيرة حياته التي لا يعرف عنها نسبياً إلا القليل.

تقول الأسطورة أنه وعند مولده تنبأ له بعض الحكماء بأن تكون له حياة استثنائية وأن يصبح أحد اثنين، حكيماً أو سلطاناً، عاش سدهرتا في مستهل حياته عيش الأمراء في قصر والده، وفي السادسة عشرة اقترن بياسودهارا Yasudhara التي أنجبت ابنهما راهولا Rahula، وتذكر السير أيضاً أن والده أبقاه في القصر وأحاطه بالشبان وبالشابات فقط، لكي يمنع عنه رؤية البؤس البشري- إلى أن أصر ذات مرة على الخروج وصادف في طريقه، على التوالي، شيخاً مسناً ومريضاً وميتاً ثم ناسكاً متوحداً، نبهه الثلاثة الأول إلى الألم الذي يكتنف الوجود البشري، فيما أبصر في رابعهم إشارة إلى رسالته في الحياة.

على أثر هذه الرؤيا التي زلزلت كيانه، غادر الأمير قصره السنيف، هاجراً زوجه وابنه، متخلياً عن أملاكه، عازفاً عن حياة الترف واللهو، طالباً المعرفة، وإذ تنسك، شرع في صحبة نساك (سامنا sāmana) آخرين يفتش عن علاج جذري للألم الشامل، وعندما أخذ عنهم كل ما كان بوسعهم أن يعلموه غادرهم، مواصلاً طريقه

(1) عُرف الأمير سدهرتا أيضاً بلقب شَكْيَاموني Sakya Muni، أي "متوحِّد الساكين"، لأن والده شودودهانا Sudodhana كان ملكاً على هذه القبيلة، عاصمته كبيلافستو Kapilavastu في النيبال، على بعد حوالي مئة ميل شمال مدينة بنارس (فارَنَسي Vāranasi) عند سفوح الهملايا.

بمفرده، وقد فرض في البداية على نفسه تقشفات وإماتات بدنية ونفسية، سرعان ما هددت حياته بخطر الموت، لكنه، إذ أدرك الغرور المقنع الذي ينطوي عليه الإفراط في الزهد، أقلع عنه، مكتشفاً "طريقاً وسطاً"، "يقع بين الحدين المتطرفين ويتخطاهما معاً"، على حد تعبير الفيلسوف البوذي كرستمس همفريز، ثم اقتعد موضعاً تحت شجرة تين (عرفت منذئذ بشجرة بودهي Bodhi– "الحكمة") قرب غايا Gaya، مستغرقاً في تأمل عميق موصول، وقد ارتقى بوعيه مراتب الوجود مرتبة مرتبة، واتسعت رؤياه، حتى إذا حل الهزيع السابع من الليل ولج، فجأةً، عالم النور الخالص، واجداً ضالته التي طالما فتش عنها، مكتشفاً المغزى الأسمى من الكون والحياة، ودخل حياً في النرفانا: صار جيفن موكتا jivan-mukta، أي "منعتقاً في الحياة"، بالمصطلح الهندوسي، إنه التنور! لقد صار سدهرتا الأمس "بوذا"، "المتنور"، أو بالأحرى "تحقق" بطبيعته الأصلية.

عجلة الحياة (سامسارا):

كانت التعاليم التي خلفها بوذا لأتباعه شفوية، لم يترك وراءه أي مصنف أو كتاب يعبر فيه عن معتقداته وآرائه، بعد وفاته قام أتباعه بتجميع هذه التعاليم ثم كتابتها، وشرحها، من بين آلاف المواعظ الواردة في كتابات السوترا والتي تنسبها الآثار الهندية إلى بوذا، يصعب التفريق بين المواعظ التي ترجع إليه وتلك التي وضعها أتباعه ومريديه بعد وفاته، على أنها تسمح لنا باستخلاص الخطوط العريضة التي قامت عليها العقيدة البوذية.

تقوم العقيدة الأصلية على مبدأين: يتنقل الأحياء أثناء دورة كينونتهم من حياة إلى أخرى، ومن هيئة إلى أخرى: إنسان، إله، حيوان، شخص منبوذ وغير ذلك، تتحدد طبيعة الحياة المقبلة تبعاً للأعمال التي أنجزها الكائن الحي في حياته السابقة، ينبعث الذين أدوا أعمال جليلة إلى حياة أفضل، فيما يعيش الذين أدوا أعمال خبيثة حياة بائسة وشاقة، عرف المبدأ الأول بين الهنود حتى قبل مقدم بوذا، فيما يرجح أن يكون هو من قام بوضع المبدأ الثاني.

الحقائق الأربع النبيلة:

أدرك البوذا، إذن، بملء وعيه، أن الحياة تنطـوي علـى الألـم، وأن الألـم بالمرصاد لكل من لا يزال أسير عجلة سمسارا samsāra، عجلة الولادات والميتـات، أدرك أن ما من شيء دائم في هذه الدنيا، وأن كل شيء فيها إلى زوال، فالإنسان غيـر المتحرر داخلياً "لاذات" (أنتما anatma) غير مطمئن، يعود شقاؤه إلى جهله وتعلقاتـه الناجمة عن رغبته التي لا ترتوي، الرغبة هي علة الألم، ولا زوال للألـم إلا بإخمـاد نارها المستعرة، وقد صاغ البوذا هذه العلة فيما دعاه بـ"الحقائق النبيلة الأربـع" فـي الألم، ألا وهي:

1- حقيقة الألم: الألم متأصل في الحياة كما يفهمها الإنسان العادي، الحياة الإنسانية في أساسها معاناة متواصلة، منذ لحظات الولادة الأولى وحتى الممات، كل الموجودات (الكائنات الحية والجمادات) تتكون من عناصر لها دورة حياة منتهيـة، من خصائص هذه العناصر أنها مجردة من مفهومي الأنا الذاتي والأزلية، كمـا أن اتحادها الظرفي وحده فقط يمكن أن يوحي بكينونة موحدة، تتولد الآلام والمعاناة من غياب الأنا، وعدم استمرارية الأشياء، لذا فهي-المعاناة- ملازمة لكل دورة حيـاة، حتى حياة الآلهات (لم تتعارض البوذية الأولى مع الهندوسية وتعدد الآلهات) نفسها والمليئة بالسعادة، لابد لها أن تنتهي، بالنسبة لبوذا والذي كـان يـؤمن بالتـصور الهندوسي لدورة الخلق والتناسخ (الانبعاث)، لا يشكل موت الإنسـان راحـة لـه وخلاصاً من هذه الدورة.

2- حقيقة علة الألم: أصل الألم هو الرغبة، إن الانـسياق وراء الـشهوات، والرغبة في تلبيتها هي أصل المعاناة، تؤدي هذه الرغبات إلى الانبعاث من جديد لتذوق ملذات الدنيا مرة أخرى، تولدت هذه الرغبة نتيجة عدة عوامل إلا أن الجهل هو أصلها جميعاً، إن الجهل بالطبيعية الحقيقة للأشياء ثم الانسياق وراء الملذات يولدان الجـذور الثلاثة لطبيعة الشر، وهي: الشهوانية، الحقد والوهم، وتنشأ من هذه الأصول كل أنواع الرذائل والأفكار الخاطئة، تدفع هذه الأحاسيس بالإنسان إلى التفاعل معها، فيقحم نفـسه بالتالي في نظام دورة الخلق والتناسخ.

3- حقيقة التغلب على الألم وإيقاف المعاناة: تقول هذه الحقيقة بأن الجهل والتعلق بالأشياء المادية يمكن التغلب والقضاء عليهما، ويتحقق ذلك عن طريق كبح الشهوات ومن ثمة القضاء الكلي (نيرفانا) على ثمار هذه الأعمال (كارما)، والناتجة عن الأصول الثلاثة لطبيعة الشر، وحتى تتحقق العملية لابد من الاستعانة بالقديسين البوذيين من الدرجات العليا، وحتى ببوذا نفسه، والذي يواصل العيش في حالة من السكينة التي لا يعكر صفوها طارئ.

4- حقيقة الطريق المؤدي إلى التغلب على الألم: ويتألف الطريق من ثمان مراحل، ويسمى بالدرب الثماني النبيل، تمتد على طول هذا الطريق ثمان فضائل هي:

أ- **الفهم السليم:** رؤية الحياة كما هي عليه، بالانسجام مع خصائصها الثلاث، الألم والتغير واللاذاتية، والأخذ بالحقائق النبيلة الأربع (وجود الألم وعلته والتغلب عليه والطريق إلى ذلك بالسير على "الطريق الوسط").

ب- **التفكير السليم:** تجرد التفكير من الغلاظة والتعصب تجاه البشر وكل أشكال الحياة.

ج- **الكلام السليم:** الكلام اللطيف وقول الحق وسرد الأحداث الجارية بدقة وبأمانة.

د- **العمل السليم:** السلوك بحذاقة وبرأفة، واجتناب المجهود العنيف أو العقيم.

ج- **العيش السليم:** على مسلك المرء في العيش ألا يتسبب في إلحاق الأذى بالنفس أو بأي من الكائنات، وأن يعد المرء لميتة كريمة، لائقة بإنسانيته.

ح- **الاجتهاد السليم:** تحقيق الكمال بنبذ الصفات الوضيعة الذميمة والتخلق بالخصال الرفيعة الحميدة.

خ- **النظر السليم:** تنمية الانتباه الداخلي ومراقبته، وكذلك العطف والرحمة، الناتجين عن الاتكال على النفس والحلْم.

د- **التركيز السليم:** التأمل حتى بلوغ ذروة الكشف العقلي- الحكمة.

توزع هذه الفضائل إلى ثلاث أقسام: الفضيلة، الحكمة والتأمل، ويتم الوصول إلى كل واحد منها عن طريق وسائل مختلفة، أول هذه الوسائل هي إتباع سلوكيات أخلاقية صارمة، والامتناع عن العديد من الملذات، تهدف الوسائل الأخرى إلى التغلب

على الجهل، عن طريق التمعن الدقيق في حقيقة الأشياء، ثم إزالة الرغبات عن طريق تهدئة النفس وكبح الشهوات، وهي- أي الوسائل- تشتمل على عدة تمارين نفسانية، من أهمها ممارسة التأمل (ذيانا)، لفترة طويلة كل يوم، عن طريق إعمال العقل في جملة من الأفكار أو الصور، وتثبيتها في الذهن، يمكن شيئاً فشيئاً أن يتحول العقل ويقتنع بحقيقة العقائد المختلفة للبوذية، فيتخلص من الشوائب، والأفكار الخاطئة، والمناهج السيئة في التفكير، فتتطور بالتالي الفضائل التي تؤدي إلى الخلاص، وتتبدد العادات السيئة المتولدة عن الشهوة، عن طريق إتباع هذه التمارين والتزام الأخلاق النبيلة يمكن للراهب البوذي أن يصل وفي ظرف زمني قصير (فترة حياته) إلى الخلاص.

الجواهر الثلاث:

عندما يعتنق شخص ما الدين البوذي عليه أن يعلن وبصريح العبارة أنه يلتمس لنفسه الملاذ ويتعوذ بالجواهر الثلاث (أعوذ ببوذا، بالدراما وبالسانغا)، ويتم ذلك أمام جمع من الرهبان البوذيين (سانغا)، وفق مراسيم وطقوس خاصة، حسب مفهوم البوذية يتوجب على الشخص الطامح إلى الخلاص أن يلوذ بثلاث أشياء أساسية، والمعروفة بـ"الجواهر الثلاث":

- **بوذا:** والمقصود هنا الشخصية التاريخية المعروفة باسم "غاوتاما"، إلا أن هذا المفهوم يتسع- حسب مذهب ماهايانا- ليشمل بوذاتٍ (جمع بوذا) آخرين يمكن التعوذ بهم.
- **الدارما:** وهي التعاليم التي تركها بوذا- الشخصية التاريخية-، وتتلخص حسب ماهايانا في نصوص الـ"سوترا".
- **السانغا:** وهي طائفة الرهبان والراهبات، والمقصود هنا بعض الرهبان ممن نذر نفسه لمساعدة الآخرين، ويطلق على بعضهم لقب "بوديساتفا".

الهدف الأول من طلب الملاذ هو التخفيف من العواقب والمعاناة التي تسببها الكارما، وهذا ما يطمع إليه غالباً عامة الناس، إلا أن الهدف الأسمى يتمثل في الوصل إلى حالة الاستنارة أو التيقظ والتحرر الكلي من الكارما، وهذا حال الرهبان والراهبات.

مفاهيم أساسية:

الكارْما:

يطلق لفظ كارما على الأفعال التي يقوم بها الكائن الحي، والعواقب الأخلاقيــة الناتجة عنها، إن أي عملٍ، خيراً كان أو شراً، وأي كان مصدره، فعل، قول أو مجــرد إعمال فكرة، لابد أن تترتب عنه عواقب، ما دام قد نتج عن وعــي وإدراك مــسبوق، وتأخذ هذه العواقب شكل ثمارٍ، تنمو وبمجرد أن تنضج تسقط على صــاحبها، فيكــون جزائه إما الثواب أو العقاب، قد تطول أو تقصر المدة التي تتطلبها عملية نضوج الثمار (أو عواقب الأعمال)، غير أنها تتجاوز في الأغلب فترة حياة الإنسان، فيتحــتم علــى صاحبها الانبعاث مرة أخرى لينال الجزاء الذي يستحقه.

لا يمكن لكائن من كان أن ينال جزاء لا يستحقه، نظراً لأن الكارما تقوم على عدالة شاملة، يعمل نظام الكارما وفق قانون أخلاقي طبيعي قائم بذاته وليس (كما فــي الأديان الأخرى) تحت سلطة الأحكام الإلهية، تتحدد وفقاً للكارما عوامل مثل المظهــر الخارجي، الجمال، الذكاء، العمر، الثراء والمركز الاجتماعي، حسب هذه الفلسفة يمكن أن لكارماتٍ مختلفة ومتفاوتة، أن تؤدي في النهاية إلى أن يتقمص الكائن الحي شــكل إنسان، حيوان، شبح أو حتى إحدى شخصيات الآلهات الهندوسية.

الآلهة:

كما جردت البوذية الموجودات من مفهوم الأنا فقد جردت الكون من مفهوم الخالق الأزلي- مصدر خلاص الجميع-، لا تعارض في البوذية مع فكرة وجود آلهات عــدة، إلا أنها رفضت أن تخصص لها مكانة في عقيدتها، تعيش الآلهات حياةً طويلة وســعيدة فــي الفردوس، ومع هذا فهي معرضة للمواقف صعبة، على غرار ما يحصل للكائنات الأخرى، يمكن لها أن تخوض تجربة الممات ثم الانبعاث من جديد في كينونة أقل شأناً، ليس للآهــة يد في خلق الكون، كما لا يمكنها التحكم في مصير الكائنات الحية.

ترفض البوذية الصلوات والأضاحي التي تخصص لها، من بين الأشكال التي يمكن تقمصها بعد الانبعاث ترى البوذية أن الحياة الإنسانية أفضلها على الإطلاق، رغم

أنها من درجة أعلى إلا أن انشغال الآلهات بملذاتها الشخصية يشغلها عن طلب التحرر، فقط الكائنات الإنسانية تتوفر فيها المزايا التي تؤهلها إلى بلوغ التيقظ (الاستنارة) ومن ثمة التحرر.

النيرفانا:

الهدف الأسمى حسب البوذية هو التحرر التام عبر كسر دورة الحياة والانبعاث، والتخلص من الآلام والمعاناة التي تحملها، وبما أن الكارما هي عواقب الأفعال التي يقوم الأشخاص، فلا خلاص للكائن ما دامت الكارما موجودة.

يستعمل لفظ "نيرفانا" لوصف حالة التيقظ التي تخمد معها نيران العوامل التي تسبب الآلام (الشهوة، الحقد والجهل)، لا يحدث التبدد الكلي للكارما عند بلوغ النيرفانا، يمكن وصف هذه الحالة بأنها بداية النهاية في طريق الخلاص، النيرفانا حالة من الوعي والإدراك لا يمكن تعريفها ولا حتى فهمها، بعد أن يصلها الكائن الحي، ويصبح متيقظاً، يستمر في العيش ومع الوقت يقوم بتبديد كل الكارما الخاصة به، حتى يبلغ عند مماته "النيرفانا الكاملة"- parinirvana- (التبدد الكلي للكارما)، عندما يموت هؤلاء الأشخاص فإنهم لا يبعثون- فقد استنفذت الكارما- ولا يمكن لأيٍّ كان أن يستوعب حالة الطوبى الأزلية التي يبلغونها (حسب أقوال بوذا نفسه).

نظرياً على الأقل، يمكن لأي كان أن يبلغ حالة النيرفانا، إلا أن تحقيقها يبقى مقصوراً على أفراد طائفة الرهبان، بعد أن يمر الشخص على كل المراحل في الدرب الثماني النبيل، ويتوصل إلى حالة اليقظة (الاستنارة)، يحظى بمكانة رفيعة بين قومه ويطلق عليه في التقاليد البوذية- للتيرافادا- لقب "أرهانت" (arhant).

بالنسبة للأشخاص الآخرين والغير قادرين على بلوغ الغاية النبيلة، عليهم بالاكتفاء بتحسين الكارما الخاصة بهم، علهم يحظوا بحياة أفضل بعد الانبعاث، عادة ما يكون هذا مطلب أفراد الطائفة البوذية من غير الرهبان (العلمانيين أو الناس العاديين)، يأمل هؤلاء أن يصبحوا يوماً من أفراد "السانغا" (مجتمع الرهبان البوذيون)، وأن يعيشوا حياة تؤهلهم للوصول إلى حالة التيقظ، للوصول إلى النيرفانا، يجب إتباع سلوكيات أخلاقية هي خليط من حياة العزلة وانطواء على الذات، تتطلب هذه الأخيرة

ممارسة أربع فضائل، والتي تسمى "قصر البراهما": الإحسان، الإشفاق، التفكير الإيجابي، والرزانة، تساعد هذه الممارسات على انبعاث إيجابي (حياة أفضل)، يتوجب على الأشخاص القيام بأعمال اجتماعية جليلة، وبالأخص تجاه الرهبان البوذيين (الصدقات)، وكذا الالتزام بالقواعد الخمس التي تشكل أساس الممارسات الأخلاقية للبوذية:

1- الكف عن القتل.
2- الكف عن أخذ ما لم يعطى له.
3- الكف عن الكلام السيئ.
4- الكف عن السلوكيات الحسية المشينة.
5- الكف عن تناول المشروبات المسكرة والمخدرات.

باتباع هذه التعاليم يمكن القضاء على الأصول الثلاثة للشرور: الشهوانية، الحقد والوهم.

أناتمان أو عقيدة اللا- أنا:

تنقسم الكائنات إلى خمس مفاهيم- حسب البوذية-: الهيئة (الجسمانية)، الحواس، الإدراك، الكارما والضمير، الإنسان هو مجرد اتحاد زمني طارئ لهذه المفاهيم، وهو معرض بالتالي للـ"لا-استمرارية" وعدم التواصل، يبقى الإنسان يتحول مع كل لحظة جديدة، رغم اعتقاده أنه لا يزال كما هو، ترفض البوذية الفكرة القائلة بأن هذه الأقسام- أو المفاهيم- يمكن اعتبارها كينونة موحدة وروحاً قائمة بذاتها (أتمان)، وتعتبر أنه من الخطأ التصور بوجود "أنا ذاتية"، وجعلها أساس جميع الموجودات التي تؤلف الكون، يعتقد بوذا أن عقيدة كهذه يمكن أن تؤدي إلى الأنانية، فتنجم عنها الرغبة التي تولد الآلام، وعليه فقد قام بتعليم عقيدة الـ"لا-أنا" (أناتمان)، يقول بوذا أن الكينونة تحددها ثلاثة عناصر: الـ"لا-أنا" (أناتمان)، الديمومة العارضة- سريعة الزوال- (أنيتيا) والآلام (دوكا).

أوجبت عقيدة الـ"لا-أنا" على بوذا أن يعيد شرح التصور الهندوسي لدورة الحياة والتناسخ (عجلة الحياة والمسماة "سامسارا")، فكانت عقيدة "التوالد المحدد"

(المشروط)، وتتلخص الفكرة في أن مجموعة من الأحداث الدورية-تكرر مع كل دورة جديدة-، وهي اثني عشر عاملاً يرتبط كل منها بالآخر، هي التي تساهم في الظروف التي تولد الآلام- وليس "الأنا الذاتية"، بما أنه نفى وجودها-، إن تسلسل هذه الأحداث يبين كيف تنشأ انطلاقاً من الجهل تركيبات نفسانية والتي تصبح بدورها المسببات التي تؤدي إلى تشغيل الحواس والوظائف العقلية، ومن هنا يتولد الإحساس المسؤول عن الشعور بالرغبة والتعلق بالحياة.

تقوم هذا السلسلة بتفعيل وتشغيل عملية التناسخ، فتنطلق دورة تتجدد باستمرار، حياة فشيخوخة فموت، عن طريق هذه السلسلة من الأسباب تنشأ علاقة بين الكينونة الآنية والكينونة الآتية (إن تصور البوذية للحياة على أنها فيض طارئ تشكل بعد اجتماع عدة عوامل، يتعارض مع فكرة انبعاث نفس الكائن الحي في كل مرة!)، عن طريق ممارسة التأمل يتم إجهاد هذه التركيبات النفسانية، ومن ثمة إيقاف مسببات الآلام، والوصول إلى الخلاص والتحرر (الخروج من دورة التناسخ)، كما جردت البوذية الموجودات من مفهوم الأنا فقد جردت الكون من مفهوم الخالق الأزلي- مصدر خلاص الجميع-.

وإذ امتلأ البوذا الجديد بالرحمة على العالم، عزم على نقل النور والخلاص الذي انكشف له الطريق إليه إلى بني الإنسان، لقد كان في الخامسة والثلاثين من عمره عندما شرع في تعليم عقيدته، الدهرما Dharma، وثابر على ذلك طوال ما تبقى من حياته، مثالاً حياً على الحكمة المطمئنة والطيبة اللامتناهية، إلى أن وافاه الأجل في الثمانين.

لقد أوصى البوذا، من أجل بلوغ غاية الحياة، بإتباع شريعة أخلاقية رفيعة، هي انعكاس مباشر للناموس الأخلاقي المدون في سريرة الإنسان، إن منهجه يقوم، بدون أن يلمح إلى وجود أي إله[1]، على التأمل والرياضة العقلية أكثر منه على الزهد، وإننا لنقع في العقيدة البوذية على عناصر هندوسية عديدة، الأمر الذي يؤكد على عدم التعارض بين ظاهر الهندوسية والبوذية إلا بمقدار ما يختلف ظاهر منقول عن باطنه.

(1) الواقع أن البوذا يتجنب في تعاليمه الشفهية أي ذكر للألوهة.

ولم يكتف البوذا بتعليم العقيدة وحسب، بل أسس "رهبنة" السنْغها sangha التي أوكل إلى أفرادها (البهكشو bhikshu) مهمة نشر البشارة البوذية في العالم[1]، ولقد لاقت البشارة نجاحاً عظيماً، وانتشرت البوذية في الهند بعد قرنين من موت غوتاما ورهبانه الأوائل في عهد آشوكا Ashoka، ذلك الملك العظيم الذي راعته الفظائع التي ارتكبتها جيوشه الغازية، فتحول، وهو في أوج فتوحاته وانتصاراته، إلى البوذية، معتنقاً إياها ومتعمقاً فيها، وصار من أنبل الوجوه الإنسانية التي مثلت لها عبر التاريخ، وظلت البوذية مزدهرة في الهند حتى بعد مرور 1500 سنة على دخول مؤسسها في البرينرفانا parinirvāna ("الانطفاء التام").

البوذية في نقائها الأصلي، بما هي طريقة باطنية تأملية، عقيدة محكمة، تقوم على منطق عقلي لا يفسح للعاطفة إلا مجالاً ضيقاً للغاية، وبما أن الشعب الهندي يتميز بشفافية الشعور وبعاطفة ثرة، وكان ذا ميل فطري إلى الإلهيات والمدارسة النفسية، فقد شق تيار جديد طريقه وسط العالم البوذي في القرن الأول الميلادي، حتى توطد أخيراً منهجان اثنان: منهج الجنوب (ويدعى كذلك هينايانا Hinayāna، "المركبة الصغرى"، أو تيرفادا Theravada)، الذي اعتبر نفسه- وما يزال- حامي العقيدة في صورتها الخام، ومنهج الشمال (مهايانا Mahāyāna، "المركبة الكبرى")، الذي تلونت البوذية بتأثيره بلون جديد، أدرج فيها بعداً "بهكتياً"، تعبدياً، وأبرز أهمية التأملات الميتافيزيائية، ومع الانتشار الجغرافي للبوذية، تفرعت عن هذين المنهجين أغصان عديدة متنوعة.

ففي القرن الثالث ق. م. دخلت البوذية الصين، ومنها امتدت إلى كوريا (372م)، ثم إلى اليابان (552م)، كما تسربت بعض المؤلفات البوذية إلى التيبت في حوالي القرن الخامس الميلادي، ومن سيلان (سري لانكا)، التي ما تزال منذ أكثر من اثنين وعشرين قرناً معقل منهج الجنوب، اكتسحت البوذية بورما (450م)، ثم كمبوديا.

---

(1) "التبشير" بالدهرما البوذي سمة مميزة للبوذية، وهو يتم بشرح العقيدة بتسامح تام، بدون أي فرض أو إكراه، وحتى بدون رغبة ملحة في الإقناع.

وفي القرن السابع بلغت سيام (تايلاند)، حيث أصبحت دين الدولـة الرسـمي، واليوم، ما تزال البوذية حية، رغم أن عمرها "التـاريخي" تخطـى القـرون الخمسة والعشرين، وإن تسربها إلى الغرب، الذي ناسبته عقلانيتها الرصينة، في ازدياد مطرد.

يتركز مجهود البوذية برمته في قدرة الإنسان على الانعتاق من عجلة الولادات والميتات التي تلقي به في هوة الألم، ولأنه ما من إله شده إلى هذه العجلـة (سمسارا) فليس خلاصه منوطاً بأحد سواه، لا مكان في البوذية للصلوات وللقرابين التـي يعتقـد أهل الظاهر أن بالإمكان، من خلالها، استنزال رأفة إله غاضب أو شفقته، وبذلك تعود إلى الإنسان كرامته ومنزلته اللافتتان به ككائن فاعل في هذا الوجود، و"كهنة" البوذيـة مدرسون للدهرما وليسوا أبداً "وسطاء" بين الإنسان والحق، ولأن البوذية لا تقدم نفسها بوصفها "وحياً منزلاً" فإنها لا تفرض أي عقيدة بعينها، إنما، بالأحرى، تقترح "تعلـيلاً" منطقياً وموضوعياً للآلية المسؤولة عن ألم الإنسان وعبوديته.

كل علة فهي تحتم معلولاً، يصير بدوره علة لمعلولات متلاحقة (ناموس كرما karma)، وما من تدخل، أياً كان مصدره، يمكن أن يجعل الواقع على غير مـا هو عليه، لا شيء في البوذية يدعى "خطيئة" أو "إثماً"، بمعنى إساءة تثير سـخط "رب" أو "إله"، لكن كل فعل خاطئ، أي في غير محله، يقود إلى الألم، لقد أصاب كرسـتمس همفريز، إذ قال: "المرء يعاقب بخطاياه، وليس عليها".

لئن كانت البوذية تمنح الإنسان قدرة مذهلة، وتلقي على عاتقه المسؤولية التامة عن مصيره وخلاصه(1)، إلا أنها، في الوقت نفسه، تنفيه كشخص أو "أنا"(2) بـالمفهوم العطالي للمصطلح، فالأنية ego، من وجهة النظر البوذية، ما هي إلا ملتقـى طـرق لمؤثرات خاضعة للتحول الدائم، وربما رأى بعضهم في هذه الفكرة، للوهلـة الأولـى، تناقضاً أساسياً في الديالكتيكا البوذية، غير أن الأنية بنظر البوذي (كما بنظر أي صوفي مشرقي) ليس لها وجود في ذاتها، شأنها في ذلك شأن العالم، فمع أنهما موجودان فـي الواقع على صعيدهما الخاص فإنهما، في المطلق، وهم، لأن وحده المطلـق موجـود

---

(1) يقول البوذا: "ليس بإمكان أحد سواك أن يساعدك".

(2) يعبّر عن هذه العقيدة بقولهم: "لا أنية" في البوذية.

بذاته، لذا على المرء، كي يكون "حقيقياً"، أي يحيا في الحق وبالحق، ألا يكون محـــدوداً بشيء، مقيداً به، وألا يتكل على أي كائن آخر أو ظرف خارجي- وبعبـــارة أخـــرى، عليه أن يكون كلياً، وهذا قطعاً ينفي عنه الشكلانية والاسمية، إن كل مـــا نـــصادفه أو نكتشفه في أنفسنا، وفي كل ما تقع عليه حواسنا من العالم، مقيد وزائل، وبالتالي "غيـــر حقيقي" بالمعنى البوذي للكلمة.

ما تزال البوذية، حتى الساعة، تبدو لنا مجرد مـــنهج مـــادي، خلـــو مـــن أي مضمون روحي، لكنها ليست كذلك في الواقع، من حيث إن المرء، متى أخمد في نفسه لهيب الرغبة الذي يستمد وقوده من تماس الحواس مع الأشياء، وأطلق أنيته من تقوقعها على نفسها، وتملص بذلك من الدوران مع عجلة الولادات، عاش "حالـــة" النرفانـــا، إن وعي فراغ الأنية الزائفة وفراغ الأشكال من أي ماهية دائمة هو السبيل إلـــى تحقيـــق الانعتاق، والسلوك في هذا السبيل ليس بالأمر السهل على الإطـــلاق، إذ إنـــه يتطلـــب مجهوداً جباراً، ويقظة للوعي متواصلة، وسبراً عميقاً للـــنفس، يختـــرق الفكـــر الـــذي يتخطى إلى الوعي الكلي.

ولئن صح أيضاً أن البوذية تعلم أخلاقية ما فهي في مآل الأمر ليست بـــالمنهج الأخلاقي، فالأخلاق فيها ليست غاية في حد ذاتها، إنما هي موطئ قدم مبـــدئي علـــى "درب" النيرفانا وأول خطوة، لكنها خطوة لا معنى لها إلا بمقـــدار مـــا تمهـــد للغايـــة القصوى، إن النظرة البوذية الثاقبة إلى الوجود لتثير الإعجاب حقاً، وعمقها في "التحليل النفسي" للدوافع التي يلقي انحرافها بالإنسان في هوة الجهل، وإقصاؤها، ككل طريقـــة باطنية مستقلة عن الظاهر، كل الفروق الاجتماعية والعرقية والعقائدية- كل ذلك يحملنا على الوقوف طويلاً عند صرحها متأملين.

السلات الثلاث والكتابات المقدسة الأخرى:

كانت التعاليم التي دونت أثناء المجامع البوذية الأولى يـــتم تناقلهـــا بطريقـــة شفهية، حتى تقرر في القرن الأول قبل الميلاد تدوينها بطريقة نهايـــة، اختـــارت كـــل مدرسة لغة معينة لتدون بها هذه التعاليم، وكانت اللغة السنسكريتية (بلهجاتها العديـــدة) اللغة الطاغية، لم يتبق اليوم إلا بعض القطع المتنـــاثرة مـــن المخطوطـــات الأولـــى،

بالإضافة إلى النسخ بالسنسكريتية تتواجد نسخة أخرى كتبت بلغة بالي، وهي لغة هندية قديمة، تعتبر هذه الأخيرة النسخة الكاملة الوحيدة المحفوظة للتعاليم بوذا الأصلية، ويطلق عليها أتباع مذهب "تيرافادا" تسمية "قانون بالي".

تم ترتيب الكتابات البوذية التي كتبت في الفترة الأولى في ثلاث مجموعات، عرفت باسم "تريباتاكا" (Tripitaka) أو "السلات الثلاث":

– **سوترا بيتاكا (Sutra Pitaka):** وهي مجموعة الكتابات الأصلية، وتتضمن الحوارات التي دارت بين بوذا ومريديه، قسمت بدورها إلى خمس مجموعات:

1) النصوص الطويلة.
2) النصوص المتوسطة الطول.
3) النصوص المجمعة.
4) نصوص متنوعة.
5) مجموعة من النصوص المختلفة الأخرى.

وتتضمن المجموعة الأخيرة روايات كثيرة عن الكينونات السابقة التي عرفها بوذا التاريخي، بالإضافة إلى بعض القصص المختصرة عن التعاليم التي تتعرض إلى الأخلاق وكيفية ضبط النفس، ويستحب الناس هذه القصص كثيراً، نظراً للعبر التي تتضمنها.

– **فينايا بيتاكا (Vinaya Pitaka):** وهي الكتابات التي تتعرض للجانب التنظيمي والأخلاقي لحياة الرهبنة، وتتضمن حوالي مائتين وخمس وعشرون قاعدة، حول سلوك الرهبان والراهبات البوذيات، رتبت هذه القواعد حسب حجم الضرر الذي يترتب عن تركها وعدم الأخذ بها، كما أرفقت بقصة تحكي أهميتها.

– **أبهيدارما بيتاكا (Abhidharma Pitaka):** وتتضمن مناقشات في الفلسفة، العقائد وغيرها من الموضوعات التي تمس العقيدة البوذية، قسمت إلى سبعة أقسام يتضمن كل منها تقسيمات للظواهر النفسانية، وتحليلات متعددة لظواهر ما وراء

الطبيعة، نظراً لطبيعة المواضيع التي تتعرض لها هذه الكتابات، فقد نفر منها عامة الناس، واقتصرت دراستها على بعض الرهبان المتمكنين.

بالإضافة إلى السلات الثلاثة، هناك نصان أساسيان في عقيدة "التيرافادا"، رغم أنها لا يصنفان ضمن النصوص الأساسية (Milindapanha) أو (أسئلة الملك ميليندا)، ويرجع إلى القرن الثاني للميلاد، وتمت صياغته في شكل أسئلة وأجوبتها، تتعلق بجوهر العقيدة البوذية، ثاني هذه الكتابات والمعروف باسم (Visuddhimagga)، قام بكتابته الراهب بوداغويا (Buddhaghosa) في القرن الخامس للميلاد، ولخص فيها الأفكار البوذية بالإضافة إلى شرحه إلى كيفية ممارسة التأمل.

يعتقد أتباع مذهب "تيرافادا" أن السلات الثلاث، تتضمن خلاصة أقوال وتعاليم "سيدهارتا غاوتاما" التي استوعبتها وحفظتها ذاكرة أتباعه، على أن مذهب ماهايانا الشمالي لا يكتفي فقط بالتعاليم التي تركها بوذا التاريخي، بعد أن انقسم أتباع البوذية الأوائل إلى مذاهب وفرق، أضافت هذه الجماعات إلى السلات الثلاث العديد من النصوص الأخرى، رغم أن هذه الكتابات أنجزت بعد الفترة التاريخية الأولى للبوذية، إلا أن أتباع المذهب الشمالي (ماهايانا)، يعتبرون أنها لا تقل أهمية عن النصوص الأصلية، وتعتبر "سوترا لوتس الشريعة الحقانية" (Saddharmapundarika Sutra) من أهم هذه الكتابات.

حياة الرهبان وعامة الناس:

سانغا- الرهبان والحياة في الأديرة:

منذ الأيام الأولى لظهورها شعر أتباع العقيدة البوذية بحاجتهم إلى أن ينتظموا، فتشكل ما يعرف بالـ"سانغا"، وهو الاسم الذي أطلق على هذا التنظيم الاجتماعي الجديد، اعتزل البوذيون الأوائل حياة العامة حتى صار مجتمعهم ذو طبيعة رهبانية خالصة، قاموا بحلق رؤوسهم واختصروا لباسهم في قطعة قماش واحدة ذات لون برتقالي فاقع، ظل اعتماد هذا المظهر سائداً منذ تلك الأيام الأولى وأصبح اليوم علامة فارقة تميزهم.

اتبع الرهبان البوذيون حياة الترحال في بداية الأمر، وكانوا يتجمعون مرة واحدة في السنة وذلك عند حلول موسم الأمطار والفيضانات وتعذر السفر نظراً للمشقة الكبيرة، ومع مرور السنين تركوا حياة الترحال وابتنوا لأنفسهم مقرات دائمة حتى يؤووا إليها، تدبر كل طائفة أمرها بنفسها، وبصفة مستقلة عن الطوائف الأخرى، ويتم اتخاذ القرارات بصفة جماعية، كانت الحياة الرهبانية تنظم وفق نصوص "فينايا بيتاكا" (Vinaya Pitaka) (راجع: السلات الثلاث)، يتم كل أسبوعين عقد اجتماع يضم جماعة منتخبة من الرهبان، تقوم هذه المجموعة بقراءة القواعد الخاصة التي جاءت بها كتابات "فينايا"، ويقوم المذنبون أثناء الجلسة بالاعتراف علناً بكل المخالفات التي ارتكبوها.

لم يكن سانغا (أو مجتمع الرهبان) حكراً على الرجال فقط، وقد خرجت البوذية في منحاها هذا عن الأعراف التي سادت في الديانة الهندوسية، عادة ما يكون الرهبان أو الراهبات- حسب مذهب تيرافادا- عزاباً، يكسبون قوت يومهم عن طريق طلب الصدقة من العامة، ورغم أن هذه العادة تبدو مستهجنة بعض الشيء إلا أنها ظلت ملاصقة لتاريخ الرهبان البوذية منذ أيام بوذا، وحدها مدرسة "زن"- أو "تشان"- تحظر على رهبانها الارتزاق بهذه الطريقة، فأوجبت عليهم بدل ذلك العمل في الحقول لكسب قوتهم اليومي، تعتبر المدارس البوذية في اليابان أكثر تفتحاً من غيرها، فمدرسة "شين"، تسمح لرهبانها بالزواج وتأسيس عائلة، عادة ما يتولى الرهبان البوذيين إدارة مراسيم الجنازة، كما يقودون الاحتفالات التي تنظم على شرف بعض الموتى، ويتم فيها تعداد خصالهم الحميدة والأعمال الخيرة التي أنجزوها أثناء حياتهم.

الحياة العامة، العبادة والمظاهر الاحتفالية:

بالإضافة إلى الرهبان، يشكل جمهور الناس في البلدان الآسيوية القطاع الأكبر من أتباع البوذية، فيما يمارس الرهبان طقوسهم الدينية بطريقة جماعية، يطغى الجانب الفردي على ممارسات الجمهور، رغم اختلافهما في الواجبات وما يترتب عن ذلك، يشترك الجمهور والرهبان في تلاوتهم لصيغة السلاذات الثلاث: "أعوذ ببوذا، بدارما وبسانغا"، وذلك أثناء أداءهم للصلوات.

تختلف بعض مظاهر التبجيل والاحتفال ببوذا والقديسين تبعاً للمذهب والـبلاد، فرغم أن أتباع مذهب "تيرافادا" لم يرفعوا بوذا التاريخي إلى درجة الألوهية، إلا أنهم خصصوا له بناءات خاصة تدعى "ستوبا" وهي أبنية على شكل قباب، توضع بداخلها لوازم وآثار مختلفة ترجع إلى بوذا، يقوم الأتباع بالمشي حول مبنى الـ"ستوبا" في اتجاه عقارب الساعة، حاملين معهم زهوراً وبعضاً من عيدان البخور، كدلالة على احترامهم للمكان.

تحتفظ أماكن متفرقة ببعض الآثار لبوذا، على غرار معبد "كاندي" في سريلانكا، والتي يضم في صومعته سناً يقال إنها تعود لبوذا، ويحتضن المكان احتفالاً كبيراً يقام سنوياً بمناسبة ذكرى ميلاده، يعتبر يوم ميلاد بوذا أهم مناسبة احتفالية في الرزنامة البوذية، يطلق على المناسبة في مذهب تيرافادا اسم "فايساكا" (Vaisakha) وتقام الاحتفالات التي تصاحبها على مدار الشهر الذي يلي هذا التاريخ (تاريخ مولد بوذا).

ثاني أهم مناسبة في البلدان التي يسود فيها المذهب الأخير- تيرافادا-، ويطلق عليها اسم "بيريت" (pirit)، يتم فيها تلاوة نصوص مختارة من قوانين بالي حتى تطرد الأرواح الشريرة ويشفى المرضى، كما يتم فيها مباركة الأعمال الخيرة وغيرها.

تكتسي الطقوس والمراسيم أهمية أكبر لدى أتباع مذهب ماهايانا (الصين واليابان)، يتم تعليق صور مختلفة لبوذا ولشخصيات مقدسة في مذابح المعابد وفي مخادع البيوت، وتتخذ كوسيلة للتبرك، تتم العبادة عن طريق أداء الصلوات وترتيل بعض النصوص المقدسة بطريقة جهورية، كما يتم تقديم بعض القرابين من فواكه وزهور وبخور، تعتبر مناسبة "أولامبانا" (Ullambana) أبرز المظاهر الاحتفالية البوذية وتحظى بشعبية كبيرة في الصين واليابان، يعتقد الأتباع أنه وفي هذا اليوم تفتح أبواب العالم الآخر، ويسمح للموتى بزيارة أقربائهم الأحياء، ويقوم هؤلاء بدورهم بتقديم القرابين عرفاناً لهم.

التاريخ والانتشار:

المجامع البوذية الأولى:

رغم إلحاح أتباعه عليه إلا أن بوذا توفي من غير أن يزكي شخصاً يتولى شؤونهم، وصاهم بالعمل على طلب الخلاص، كانت التعاليم الشفوية أهم تركة خلفها بوذا وراءه، أحس أتباعه بالفراغ الذي تركه رحيله، فقرروا أن ينتظموا في طائفة واحدة حتى يحافظوا على هذه التركة، جرياً على هذا المبدأ عقد أتباع البوذية الأوائل عدة اجتماعات لبحث المسائل المختلفة التي تتناول عقيدتهم، يعتبر المؤرخون أن أربع مجامع فقط يمكن اعتبارها أساسية.

تم عقد أول مجمعٍ بعد وفاة بوذا بفترة قليلة في "راجغير" (الهند) عام 477 ق.م. قام الحاضرون بتلاوة التعاليم الشفوية التي تركها بوذا، واتفقوا فيما بينهم على مضمونها، كما ناقشوا المنهج الأمثل في الحياة الواجب إتباعه عند اختيار حياة الرهبنة.

بعد حوالي قرن من التاريخ الأول عقد المجمع الثاني في "فايسالي" (ولاية بيهار – الهند)، كان هدفه توضيح وجهات نظر اتجاه بعض التصرفات التي تطبع الحياة اليومية على غرار استعمال النقود، استهلاك الخمر، بالإضافة إلى بعض الأمور وكذا البدع الجديدة التي استحدثتها إحدى طوائف الرهبان، اختتمت الجلسات بعد أن تم الإجماع على منافاة هذه التصرفات لروح البوذية.

يعتقد البعض أنه وأثناء عقد هذا المجمع ظهرت ولأول مرة علامات الانقسام بين الأتباع ذوي توجهات مختلفة، تشير المصادر التاريخية التي دونت في تلك الفترة إلى خلاف نجم بين أعضاء المجلس الكبير (ماهاسانغيكا) ومجلس القدماء (ستارفيرا)، بعد أن أبدى الأخيرين مواقف متشددة وصارمة تجاه التصرفات والبدع الجديدة.

لم يكن لهذه الخلافات تبعات فورية في حينها، إلا أنه وبعد مرور سبعٍ وثلاثين عاماً منذ ذلك التاريخ، أخذت الخلافات تتفاقم، كانت المواضيع محل الخلاف متنوعة، وتشمل الجوانب المتعلقة بتنظيم الأديرة، تفسير بعض المسائل العقائدية، كيفية معاملة جمهور الناس بصفتهم لا ينتمون إلى مجتمع الرهبان وغيرها من المسائل، في مثل هذه

الظروف تم عقد مجمع آخر، ونظراً لاتساع الهوة بين الأطـراف المتنازعـة تقـرر الإعلان وبصفة رسمية عن انقسام الطائفة البوذية للمرة الأولى في تاريخها.

انشطر أتباع البوذية بعد المجمع الثاني إلى جماعات وطوائف عـدة (تعـرف بالمدارس التقليدية، وبلغ عددها ثمانية عشر مدرسة)، اختلفت كل واحدة مع الأخـرى في المسائل العقائدية، الفلسفية، والتنظيمية وغير ذلك، اندثرت أغلب المدارس التقليديـة الأولى ولم يتبق منها اليوم إلا واحدة فقط، وتعرف باسم "تيرافادا" وهو المذهب الـسائد في الهند وسائر البلدان المطلة على خليج البنغال.

كان المجمع الثالث للبوذية حدثاً استثنائياً في تاريخ البوذية، فقد تم عقـده فـي "باتاليبورتا" (عاصمة إقليم بيهار في الهند) في القرن الثالث قبل الميلاد، وتحت إشراف الملك أشوكا، أعظم ملوك دولة "ماوريا"، والتي شملت مساحتها كل بلاد الهند وباكستان تقريباً (هندوستان)، من أهم النتائج التي ترتبت عنه، طرد العديد من أشـباه الرهبـان والمنافقين الذين التحقوا بالـ"سانغا" (الاسم الذي يطلق على مجتمع الرهبان) بعد أن قدم الملك أشوكا دعمه لهم، تم التشديد على محاربة البدع الجديدة المتحدثة، وإقـصاء كـل الذين كانوا وراءها، أثناء هذا المجمع تم الانتهاء من كتابة النصوص المعروفـة باسـم "تيريتاكا" أو "السلات الثلاث".

كما عرفت العقيدة الأساسية (والمقصود هنا الـدارما أو التعـاليم) والقواعـد السلوكية التي يقوم عليها مجتمع الرهبان، بعض التعـديلات بعـد أن أضـيفت إليهـا مجموعة من المفاهيم الفلسفية، عرفت باسم "أبيردارما" (abhidharma)، سـمح هـذا المجمع للبوذية ولأول مرة أن تعرف طريها إلى الانتشار خـارج رقعتهـا الأصـلية، عندما قرر المجتمعون إرسال مجموعة من الأشخاص إلى البلـدان المجـاورة بهـدف الدعوة إلى الدين الجديد.

عقد مجمع رابع تحت أشراف الملك "كانيشكا"، في جلندار (ولاية جاسو- كشمير) عام 100 بعد الميلاد، كان الهدف منه التقريب بين أهـم تيـارين فـي البوذية، "تيرافادا" و"ماهايانا"، إلا أن أتباع المذهب الأول رفضوا لاحقاً الاعتراف بما جاء فيه.

أحاديث بوذاوية:

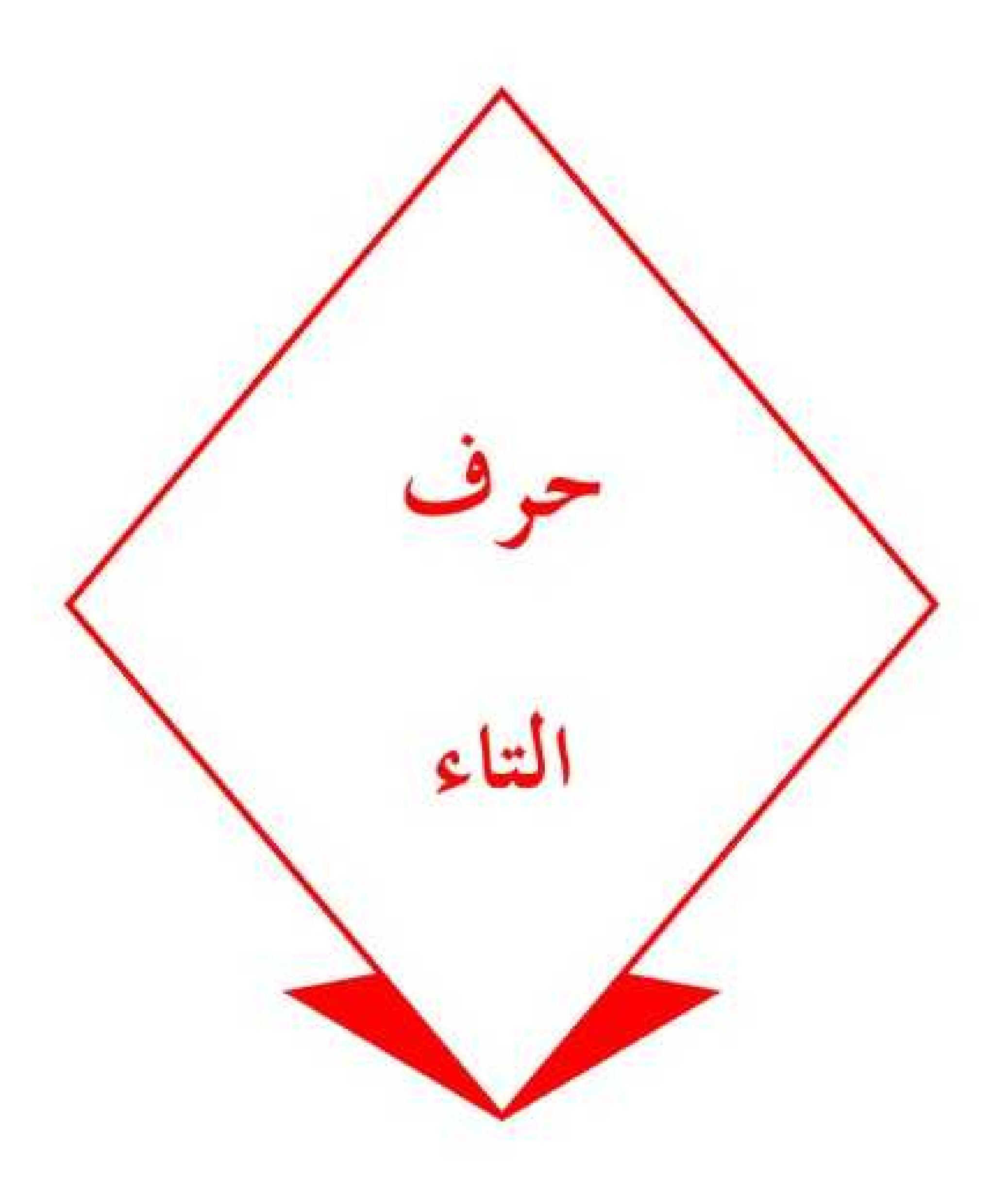
هذه بعض الأحاديث المأثورة عن البوذا، استقيناها من مصادر مختلفة، غير مراعين في ذلك أي ترتيب أو تبويب:

- لا تفتش عن ملجأ إلا في نفسك.
- حرر نفسك من القيود كما تخرق السمكة شبكة الصياد.
- لا في السماء، ولا في عرض البحر، ولا في كهف جبلي، ولا في أي
- مكان من العالم، يستطيع المرء أن يهرب من سيئ فعاله.
- كما أن الشمعة التي أطفأتها الريح لا تعرف هويتها، كذلك الحكيم المطمئن الذي تحرر من الفكر والجسم لا تعرف هويته.
- الطريق الوسط يجيء بالمعرفة والفهم، يجيء بالرؤيا الداخلية، ويقود إلى الطمأنينة والحكمة، إلى اليقظة، إلى النرفانا.
- الحكيم المطمئن، الحر من وجهات النظر المبنية على أشياء رآها وسمعها، يتحرر من وزر حمله، فلا يعود خاضعاً للزمن، وبذلك يتخطى الرغبة والزهد معاً.
- متى سيطر المرء على شيء ما، عليه ألا يقيس نفسه إلى الآخرين، مادحاً أو قادحاً، بأي وجه من الوجوه.
- الإنسان الكامل لا يهتم بكيفية نشوء العالم، فلا يعتبر من الزمان إلا الحاضر، ولا يجعل من الولادة في أي عالم من العوالم هم قلبه.
- صالح، طالح... انفعالات كهذه تنجم عن التداعيات والانطباعات الفكرية، أما متى تم تخطي هذه التداعيات الفكرية لا يعود ثم تمييز بين مفهومي ملذ وغير ملذ.
- بعض المتدينين يجزم: "الحقيقة هي كيت وكيت، أعرف، أرى!"، ظاناً أن كل شيء يتوقف على اعتناق الدين الصحيح، لكن متى عرف الإنسان حقاً لم يعد بحاجة إلى دين.
- كما النحلة تجمع الرحيق دون أن تؤذي الزهرة، كذا يفعل الحكيم وهو بين الناس.
- لا تتعلق بالملذ ولا بالمؤلم، ففي فقدان الملذ وفي اقتناء المؤلم ألم.
- الصراع لا يلطف بالكراهية، الصراع يتوقف بالمحبة– هذا ناموس أزلي.

- لو لم يكن ثمة ما لا يولد، ما لا أصل له، ما لم يخلق، ما لا شكل له، لما وجدت إمكانية النجاة من عالم الولادة والخلق وذي الشكل.
- الأفكار العقيمة مرض وقرحة وشوكة، ومتى تم تخطي الأفكار العقيمة كلها، حق للإنسان أن يدعى "مفكراً صامتاً"، والمفكر، الحكيم، لا يخضع للصيرورة.

لقد تعرضت البوذية، مع تزايد انتشارها، إلى مؤثرات عديدة عدلت قليلاً من منهجها، ولكن، أليس من العجب أنها حافظت بعد خمسة وعشرين قرناً على حيوية روحية متميزة؟ أما لقاؤها التاريخي مع العقلية والروحانية الصينيتين فكان مصدراً لتلاقح روحي خصب، أثمر عما سمي ببوذية تشآن Tsh'an (كلمة مشتقة من كلمة دهيانا dhyāna السنسكريتية التي تعني "التأمل") في الصين وبوذية زنْ Zen في اليابان، اللتين تتميزان بجرأة وقوة فريدتين وتعبران عن نضج روحي مذهل، فهذان المنهجان يقترحان إمكان القيام بقفزة مباشرة نحو النرفانا بتحدي المنطق الفكري الصارم، وتحطيم طغيان الفكر والكلمات، بما يفضي إلى يقظة مباغتة (ساتوري satori).

بقي أن نشير إلى الرقة والجمال الرائعين اللذين يدين بهما الفن والثقافة إجمالاً للبوذية، سواء في الهند وآسيا خصوصاً، أو في الحضارة الإنسانية جمعاء عموماً.


حرف
التاء



تاريخ الفلسفة History of Philosophy:

يعمد الغربيون عادة إلى تقسيم التاريخ الفلسفي بين شرقي وغربي، الفلسفة الشرقية هي الفلسفة التي أنتجتها دول الشرق الأقصى بالأخص الهند والصين واليابان وهي فلسفات ذات طبيعة دينية روحانية أكثر منها عقلانية، في حين يقسمون تاريخ الفلسفة الغربية إلى فلسفة قديمة وإغريقية، ثم فلسفة العصور الوسطى ثم الفلسفة الحديثة.

إنتاجات الفلاسفة المسلمين تعتبر غالباً من وجهة النظر الغربية ناقلة للفلسفة الإغريقية وغير ذات إنتاج فعلي، وقد استمرت هذه النظرة نتيجة ضعف الدراسات الأصيلة للكتابات الفلسفية العربية الإسلامية إلى أن شهد العالم العربي مؤخراً نهضة فلسفية تركزت في دول المغرب العربي أساساً مهمتها إعادة بناء النهضة على أساس التراث العربي ومحاولة نقده، أبرز هذه المحاولات: نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري وإصلاح العقل في الفلسفة الإسلامية لأبو يعرب المرزوقي.

التاريخ والفلسفة History& Philosophy:

كتاب تاريخ الفلسفة كتاب للكاتب والفيلسوف الفرنسي الكبير اميل برييه يعرض فيه القضية الفلسفية على البعد التاريخي وتطور المفهوم الفلسفي على مر العصور، وأن الفلسفة ليست لغة عميقة التعقيد أو بحر أسود متلاطم الأمواج بل هو بحث عن الحقيقة ولو في قلب الجبال وقعر الوديان بإسلوب شيق جميل ورائع.

تبويب Categorization:

التبويب أو التقسيم الفئوي أو التقسيم التصنيفي Categorization هو عملية تمييز وفهم وتفريق الأفكار أو الأغراض أو البيانات حسب خواصها أو صفاتها.

تتضمن عملية التبويب تقسيم الأغـراض إلـى تـصنيفات categories أو تبويبات، لغرض معين ما، عادة ما تبرز التبويب أو التـصنيف علاقـة بـين الفاعـل والمفعول به ضمن عملية المعرفة.

وعملية التبويب التصنيفية أساسية في اللغة، التنبؤ والاستدلال، وحتى صـناعة القرار decision making وجميع أنواع التفاعلات مع البيئة.

هناك العديد من نظريات وتقنيات التبويب، ضمن نظرة تاريخية واسعة، توجد ثلاثة مقاربات عامة لعملية التبويب:

- التبويب الكلاسيكي Classical categorization
- العقدة الاصطلاحية Conceptual clustering
- نظرية النمط البدئي Prototype theory

التحولية Translation:

هي هذه النظرية التي، إذ تعارض مفهوم الثباتية لكوفييه، تؤكد علـى تطـور الكائنات الحية- خلال الأحقاب الجيولوجية- من الأجهزة العضوية الأبسط إلى الأعقد، وبالتالي فإن مسببات تحولية الكائنات الحية تعود، وفق دعاتها، إمـا إلـى تغيـر فـي الوسط، وإما إلى تطور وارتقاء تدريجيين بطيئين للأنواع، أو حتى إلى تغيرات مفاجئة أيضاً، وقد أصبحت هذه النظرية، التي نجد بنورها عند لوكريسيوس، أكثر تحديداً عند ديديرو، قبل أن تنطبق انطباقاً كاملاً على نظريات لامارك وداروين.

التطور، التطورية Evolutionism:

يمكن القول بأن التطور هو سلسلة التحولات التدريجية والمستمرة التي بوسعها تسيير العالم الفيزيائي (والكوسمولوجي)، وعالم الأحياء، وأيضاً المجتمع. ويرتكز مبدأ التطور- وفق التصورات السائدة- إما على المصادفة، وإما على قانون يفرض عليـه منحًى معيناً، وبالتالي فإنه لا يفترض بالضرورة ذلك التقويم الإيجابي للقيم الذي نلقـاه غالباً عندما نتطرق إلى مفهوم التقدم أو الارتقاء.

وقد أيد سبنسر، في القرن التاسع عشر، نظرية التطور أو التطورية- وهو القانون الذي يحكم جميع الكائنات (المادة والروح والمجتمع) وفق مفهوم "تقدم غير منقطع" (حسب تفسير دولباخ)، وبالتالي، فإنه يفترض فيه، بحسب رأي هذا العالم (أي سبنسر)، أن يلهم أبحاث العلماء في مختلف المناحي، الأمر الذي رفضه برغسون الذي استبدل بتطورية سبنسر الميكانيكية مفهوم التطور الخلاق évolution créatrice والوثبة الحيوية élan vital، وتشير، في النهاية، إلى أنه يمكن، على الصعيد البيولوجي الصرف، ربط نظرية التطور بمفهوم التحولية.

التعبيرية Expressionism:

التعبيرية هي مذهب أدبي فلسفي، يهتم بالتجربة الإنسانية، ويعطيها بعداً ذاتياً ونفساً، فالعبرة فيه بجوهر الشيء لا بمظهره، لأنه لا يوجد أي تشابه بين الظاهر والباطن، وفي مجال المسرح يركز هذا المذهب على فكرة الشخصية المحورية التي تجتاز أزمة نفسية أو عاطفية ويتم تحليل أبعادها الخارجية من خلال معطيات علم النفس وأنواته.

وقد تفرعت المدرسة التعبيرية إلى اتجاهات متعددة:

- منها الاتجاه التطبيقي الذي يرى أن مهمة الأدب هي تنشيط عقل الإنسان ووجدانه، منعهما من الركود والبلادة، وليس مجرد صورة لما يراه الإنسان بالفعل في حياته اليومية، ومن شخصيات هذا الاتجاه: توللر وهاسين كليفر وبيتشر وكابر والأميركي جون هاورنلوسون.
- ومنها الاتجاه اللاعقلاني: ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن المعقول هو ما اتفق عليه الناس، وعلى المسرح أن يعالج ما لم يتفق عليه الناس بعد، ومن شخصيات هذا الاتجاه- صمويل بيكيت المولود سنة 1906م وهو روائي ومسرحي أيرلندي الأصل كان يكتب مسرحياته بالفرنسية وأونسكو المولود سنة 1912م وهو مسرحي روماني الأصل، ويعد من أركان مسرح اللامعقول، ومن رموز التعبيرية أيضاً كافكا وأونيل الذي بلغت التعبيرية قمتها في إحدى مسرحياته المتأخرة "أيام بلا نهاية".

يتركز هدف الفن التعبيري في التجسيد الموضعي الخارجي للتجربة النفسية المجردة، عن طريق توسيع أبعادها، وإلقاء أضواء جديدة عليها، لكي تكشف عن الأشياء التي يخفيها الإنسان أو التي لا يستطيعون رؤيتها لقصر نظرهم.

- وتجسد التعبيرية جوهر الأشياء، دون إظهار خارجها، ولذلك فهي لا تعترف بأن هناك تشابها بين الظاهر والباطن.
- تهتم التعبيرية بالإنسان كله، ولذا فإن الشخصيات في المسرح التعبيري تتحول إلي مجرد أنماط أكثر منها أناس من لحم ودم. وأحياناً تتحول إلى مجرد أرقام أو مسميات عامة.
- تقوم المسرحية التعبيرية على شخصية محورية تمر بأزمة نفسية أو عاطفية، لذلك يستعين المؤلف بعلم النفس في أحيان كثيرة حتى يبلور مأساة الشخصية الداخلية.
- ركز أصحاب المذهب التعبيري على مهمة الأدب التقليدي الذي غالباً ما يتميز بالمحدودية والغباء وضيق الأفق.
- الاتجاه اللاعقلاني في التعبيرية يعد الابن الشرعي للمذهب السريالي الأم، ولذلك يعد ثورة على منطق الحياة وعلى العقل، لذلك لا يخضع لقواعد الفن، ويعتقد بأن الحياة في جوهرها وفي حقيقتها التجريدية شيء لا معقول أي غير مفهوم وغير قابل للفهم أو للتفسير.

نشأت التعبيرية في فرنسا وألمانيا وانتشرت بعد ذلك في أوربا والعالم الغربي كله.

تفاؤلية علمية Extropianism:

التفاؤلية العلمية أو الإكستروبية Extropianism أو extropism or إكستروبي extropy هي فلسفة تحتضن إطاراً متطوراً من القيم والمعايير التي تؤمن باستمرارية تطور الحضارة الإنسانية وإيمان بقدرة العلم على تجاوز وتخطي الصعوبات التي تعارض البشرية، تنتمي التفاؤلية لاعلمية إلى الفكر البعد إنساني عن طريق الإيمان بالتقدم والتطور الإنساني.

تفسيرية Hermeneutics:

التفسيرية أو الهرمنتيكية Hermeneutics هي المدرسة الفلسفية التي تشير لتطور دراسة نظريات تفسير interpretation ودراسة وفهم النصوص Text، في الدراسات الدينية يستخدم مصطلح هرمنتيكية للدلالة على دراسة وتفسير النصوص الدينية.

التفكيكية Deconstruction:

إحدى مدارس الفلسفة والنقد الأدبي التي تنحو إلى القول باستحالة الوصول إلى فهم متكامل أو على الأقل متماسك للنص أياً كان، فعملية القراءة والتفسير هي عملية اصطناعية محضة يقوم بها القارئ الذي يقوم بالتفسير، بالتالي يستحيل وجود نص رسالة واحدة متماسكة ومتجانسة.

والتفكيكية فلسفة تهاجم فكرة الأساس وترفض المرجعية، وتحاول إثبات أن النظم الفلسفية كافة تحتوي على تناقضات أساسية لا يمكن تجاوزها، ومن ثم لا تصبح هذه النظم ذاتها طريقة لتنظيم الواقع وإنما علامة على عدم وجود حقيقة بل مجرد مجموعة من الحقائق المتناثرة فقط، وتصبح كل الحقائق نسبية، ولا يكون ثمة قيم من أي نوع.

ومثل هذا التفكيك (Deconstruction) ليس مجرد آلية في التحليل أو منهجاً في الدراسة وإنما رؤية فلسفية متكاملة، وهي فلسفة يؤدي التفكيك فيها إلى تقويض ظاهرة الإنسان وأي أساس للحقيقة.

ورائد هذه الفلسفة هو (جاك دريدا) الذي استخدم في أولى دراساته الفلسفية اصطلاح تخريب أو تقويض (Destruetion)، ثم استخدم تفكيك (Deconstruction)، ربما ليخبئ الطبيعة العدمية لمشروعه الفلسفي.

التكنوقراطية Technocracy:

اتجاه اجتماعي حديث ظهر في الولايات المتحدة على أساس أفكار الاقتصادي ثورشتاين فيبلين، وقد اكتسب هذا الاتجاه شعبية في الثلاثينات، وقد بزغت مجتمعات تكنوقراطية في الولايات المتحدة وبعض البلاد الأوروبية، ويزعم أنصار التكنوقراطية أن الفوضى وعدم الاستقرار في الرأسمالية المعاصرة نتيجة لإدارة السياسيين للأمور.

وهم يعتقدون بإمكان علاج الرأسمالية بشرط أن يسيطر التقنيون ورجال الأعمال على الحياة الاقتصادية والإدارية للدولة.

وترتبط بالتكنوقراطية نزعة السيطرة الإدارية المنتشرة الآن على نطاق واسع في الولايات المتحدة الأمريكية.

تمظهر Phenomenology:

الظاهراتية أو الفينومينولوجيا **(Phenomenology)** هي مدرسة فلسفية تعتمد على الخبرة الحسية للظواهر كنقطة بداية (أي ما تمثله هذه الظاهرة في خبرتنا الواعية) ثم تنطلق من هذه الخبرة لتحليل الظاهرة وأساس معرفتنا بها، غير أنها لا تدعي التوصل لحقيقة مطلقة مجردة سواء في الميتافيزيقا أو في العلم بل تراهن على فهم نمط حضور الإنسان في العالم، يمكن أن نرصد بداياتها مع هيغل كما يعتبر مؤسس هذه المدرسة إدموند هوسرل، تلاه في التأثير عليها عدد من الفلاسفة مثل: هايدغر وسارتر ومرلوتونتي وريكور، وتقوم هذه المدرسة الفلسفية على العلاقة الديالكتية بين الفكرة والواقع.

تنوير Enlightenment:

اتجاه فلسفي اجتماعي، حاول ممثلوه أن يصححوا نقائض المجتمع القائم، وأن يغيروا أخلاقياته وأساليبه وسياسته وأسلوبه في الحياة، بنشر آراء في الخير والعدالة والمعرفة العلمية.

ويكمن في أساس التنوير الزعم المثالي بأن الوعي يلعب الدور الحاسم في تطور المجتمع والرغبة في نسبة الخطايا الاجتماعية إلى جهل الناس وافتقادهم إلى تفتهم بطبيعتهم، ولم يكن مفكروا التنوير يضعون في اعتبارهم الدلالة الحاسمة للشروط الاقتصادية للتطور، ومن ثم لا يستطيعون كشف القوانين الموضوعية للمجتمع.

وكان مفكرو التنوير يوجهون مواعظهم إلى جميع طبقات ومصاف المجتمع، ولكنهم كانوا يوجهونها في الأساس إلى أولئك الممسكين بالسلطة، وكان التنوير ينتشر في فترة الإعداد للثورات البورجوازية، وكان من مفكري التنوير (فولتير، روسو، مونتسكيو، هيردر، ليسنج، شيلر، غوته).

وقد ساعد نشاطهم بقدر كبير على التغلب على نفوذ الإيديولوجيـة الكنـسية والإقطاعية ومناهج التفكير المدرسية (السكولانية).

مارس التنوير تأثيراً كبيراً على تكوين النظرة العامة الاجتماعية للقرن الثامن عشر.

تهافت التهافت Tahafut al-Tahafut:

تهافت التهافت كتاب من تأليف الفيلسوف المسلم ابن رشد للرد على الغزالـي في كتابه تهافت الفلاسفة.

لم يعش أبو الوليد ابن رشد، في زمن أبي حامد الغزالي، ولم يتجادل معـه، كل ما في الأمر إنه في كتابه الأشهر تهافت التهافت رد مباشرة على كتاب الغزالـي تهافت الفلاسفة، وعلى الأرجح بعد نحو ثلاثة أرباع القرن من ظهور هـذا الكتـاب الأخير الذي كان ولا يزال يعتبر أكبر هجوم شنه على الكلام على الفكـر العقلانـي الفلسفي في تاريخ الحضارة الإسلامية، والحال أن كتاب الغزالي كـان مـن الـشهرة والحضور والتأثير في البيئة الفكرية الإسلامية، حيث أن الأمر استدعى من ابن رشـد تلك الرد العنيف والدقيق الذي أورده في تهافت التهافت.

نبذة:

وابن رشد لم يخف غايته منذ الصفحات الأولى لكتابه، حين نراه يقول تحـت عنوان الغرض من الكتاب: فإن الغرض في هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتـة في كتاب التهافت لأبي حامد في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقـين والبرهان، ولئن كان الغزالي قد أعلن في كتابه انه لم يخض خـوض الممهـدين، بـل خوض الهادفين المعترضين، ولذلك سميناه تهافت الفلاسفة لا تمهيد الحق، مضيفاً أنـه لم يلتزم في هذا الكتاب إلا تكدير مذهبهم والتغبير في وجوه أدلتهم، بما يبين تهـافتهم، ولم نتطرق للذب عن مذهب معين، فإن ابن رشد ينقض دعواه هذه بقوله: قوله انه ليس يقصد، في هذا الكتاب، نصرة مذهب مخصوص، إنما قاله لئلا يظن بـه انـه يقـصد نصرة مذهب الأشعرية، وهكذا يموضع ابن رشد كتابه مرة أخرى، فـي إطـار ذلـك

الصراع الكبير الذي عرفه الفكر الإسلامي بين علم الكلام (الأشعري خاصة) وبين الفلسفة العقلانية.

إن كتاب تهافت التهافت رد مباشر على كتاب الغزالي، وفيه سلك فيلسوف قرطبة الطريقة نفسها- تقريباً- التي سلكها في شروحه المطولة على كتب أرسطو: يتتبع الكتاب فقرة فقرة ويقوم بإبداء الرأي، وابن رشد يتدخل تارة في جميع المراحل أو جلّها ليصحح أو يرد وتارة يترك الغزالي حتى ينهي كلامه في القضية موضوع النقاش، ثم يتدخل ليحلل ويصحح، وهو لا يعترف من منطلق مذهبي معين، بل يركز على ما في الدعاوي المطروحة من ضعف منطقي أو مخالفة لما يقول به الفلاسفة (أرسطو تحديداً)، أو لينبه إلى أن ما يقوله الغزالي لا يمثل رأي ظاهر النصوص الدينية: القرآن والحديث، وإن الأمر يتعلق بتأويل خطأ.

تقسيم الكتاب:

على نحو ما فعل الغزالي في تهافت الفلاسفة يقسم ابن رشد تهافت التهافت إلى قسمين (الإلهيات والطبيعيات) يتناول فيهما المسائل العشرين التي تناولها أبو حامد، من مسألة القدم والحدوث إلى مسألة الخلود، ثم صدور الكثرة عن الواحد، والاستدلال على وجود صانع العالم، وفي إن الله واحد ونفى الكثرة في ذاته ثم الصفات: هل هي عين الذات أم غيرها؟ ومسألة الوحدانية ثم الوجود والماهية في الذات الإلهية، والتنزيه والتجسيم، ثم الصانع أم الدهر؟ وبعد ذلك تأتي ثلاث مسائل تحت عنوان في العلم الإلهي: العلم بالكليات- هل يعقل الأول ذاته؟- ثم العلم بالجزئيات.

ثم تأتي مسألة طاعة السماء والغرض المحرك للسماء واللوح المحفوظ ونفوس السماوات قبل أن ينتقل أبو الوليد إلى مسائل الطبيعيات فيبحث في السببية ثم روحانية النفس ومسألة الخلود ومسألة فناء النفوس البشرية وأخيراً البعث: للنفوس أم لها وللأجساد.

إذا كان الغزالي يتساءل في خاتمة كتابه عما إذا كان الفلاسفة الذين يتحدث عنهم كافرين ويقول: فإن قال قائل: قد فصلتم مذاهب هؤلاء أفتقطعون القول بكفرهم

ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم؟ فإنه يجيب: تكفيرهم لابد منه في ثلاث مسائل أحدها مسألة قدم العالم، والثانية قولهم أن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص، والثالثة في إنكارهم بعث الأجساد وحشرها لأن هذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء.

في المقابل يرى ابن رشد إن دين الفلاسفة إنما يقوم أصلاً على الإيمان بوجود الله وعبادته وأن مذهب السببية الذي ينقضه أبو حامد وينفيه، إنما هو المذهب الذي يوصل إلى معرفة الله، ومعرفة خلقه معرفة واقعية.

أما بالنسبة إلى الكثير من المسائل المتعلقة بالتصورات الشعبية للدين، فيجب في رأي ابن رشد تفسيرها تفسيراً روحياً لا عقلانياً، لأن الغاية منها، أصلاً، حث الإنسان على إتباع سبيل الفضيلة، فالإنسان يبدأ، دائماً، بأن يعيش معتقدات عامة، قبل أن يعيش حياته الخاصة، ولكن حتى حين يصل الإنسان إلى هذا المستوى فإنه، بدلاً من أن يستخف بالمعتقدات التي كان يؤمن بها، عليه أن يسعى إلى فهمها فهماً صحيحاً، ومن هنا واضح إن القضية الأساسية التي تهيمن على تهافت التهافت وكذلك، طبعاً، على تهافت الفلاسفة، إنما هي قضية العلاقة بين الدين والمجتمع كما طرحت في التاريخ العربي الإسلامي، كما يذكرنا الجابري.

تاريخ الكتاب:

لم يعرف تماماً التاريخ الذي كتب فيه ابن رشد كتابه المهم هذا تهافت التهافت ولكن من المرجح، بالنظر إلى ما في هذا الكتاب من سعة اطلاع ونضج تفكير بحسب الباحث الأب يوحنا قمير في كتاب وضعه عن التهافتين، لا يمكن نسبة الكتاب إلى عهد الشباب، خصوصاً أن ابن رشد لا يذكره في كتابه فصل المقال كما لا يذكره في مناهج الأدلة الذي كتبه بعد فصل المقال وأنهاه في اشبيلية سنة 1179- 1180، وعليه- ودائماً بحسب قمير- نستبعد تأليف تهافت التهافت قبل سنة 1180، وحينها كان ابن رشد في الرابعة والخمسين من عمره.

توثن Fetishism:

التوثن (Fetishism) هو أن ينظر للسلعة (الشيء) لا باعتبارها نتاج جهد اجتماعي إنساني وإنما باعتبارها شيئاً مستقلاً عن الإنسان، وتتحكم السلع (الأشياء) في المنتج (الإنسان)، بدلاً من تحكم المنتج في السلع، وفي المجتمعات الاستهلاكية تصبح السلع ذات قيمة محورية في حياة الإنسان، تتجاوز قيمتها الاقتصادية وغرضها الاستعمالي، فكأن السلع أصبحت لها قيمة كامنة فيها، لها حياتها الخاصة ومسارها الخاص، متجاوزة الإنسان واحتياجاته، وتصبح السلعة مثل الوثن، مركز الكون الكامن في المادة، الذي يعبده الإنسان والهدف الأوحد من الوجود، فينجرف الإنسان عن فطرته التي فطره الله عليها.

التوحيد Theology:

هو الإيمان بإله واحد خالق للكون بكل ما فيه ومتصرف به وحده لا يشاركه في ملكوته شيء وهو الله سبحانه وتعالى لا شريك له لم يتخذ صاحبة ولا ولد ولم يكن له ولي من الذل وكبره تكبيراً سبحانه وتعالى عما يقول الظالمين علواً كبيراً، هذا هو المفهوم الأساسي البدهي للتوحيد في الإسلام.

التوحيد لغة واصطلاحاً:

لغة:

"الإيمان بالله وحده لا شريك له"[1].

اصطلاحاً:

"معرفة الله تعالى بالربوبية، والإقرار بالوحدانية، ونفي الأنداد عنه جملة"[2].

وهو بهذا المعنى حقيقة بسيطة تدور على إفراد الله تعالى بالعبودية، ونفيها عن كل ما سواه، والتوحيد هو جوهر الإسلام، بل جوهر كل الأديان السماوية، وهو دعوة

---

(1) لسان العرب لابن منظور.

(2) التعريفات للجرجاني.

الرسل والأنبياء من آدم إلى محمد عليهم الصلاة والسلام، وجاء في القــرآن الكــريم: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ (سورة النحل/ 36).

ويقف الإسلام بخصيصة التوحيد هذه على الطرف المقابل للعقائد التي يتسع فيها مفهوم العبادة لغير الله تعالى، كائناً ما كان هذا الغير: جماداً أو حيواناً أو إنساناً أو كائناً خفيا كالجن والشياطين، كما يقف على الطرف المقابل أيضاً لكل المذاهب والفلسفات التي تؤمن بحلول الله في غيره، أو اتحاده بهذا الغير، أو تجسده فيه.

ويرى ابن خلدون[1] أن المعتبر في التوحيد ليس هو الإيمان فقط، لأن الإيمان تصديق علمي، أما التوحيد فهو علم ثانٍ ينشأ من العلم الأول، والفرق بينهما أشبه بالفرق بين العلم بالشيء والاتصاف بهذا الشيء أو التحقق به.

ولم ترد كلمة "التوحيد" بهذه الصيغة اللغوية في القرآن الكريم، وإنما وردت بصيغة "الواحد" وصفاً لله تعالى اثنتين وعشرين مرة، كما وردت لها فيه صيغة "أحد"–وصفاً لله تعالى– في سورة الإخلاص في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (سورة الإخلاص/ 1)، وهذه السورة تعدل ثلث القرآن لما اشتملت عليه من بيان التوحيد الخالص الذي هو أصل الإسلام وذروة سنامه، والتوحيد– في هذا الإطار الواضح الميسر– هو العقيدة التي يحملها الإسلام إلى الناس كافة ويقدمها للبشر بحسبانها معياراً وحيداً يصحح بها علاقة الإنسان بالله– تعالى– عقيدة وعبادة، ورغم بساطة هذه العقيدة ووضوحها فقد شغلت مساحة هائلة من اهتمام العلماء والمفكرين والفلاسفة المسلمين، ونشأت حولها تفسيرات وشروح وأفكار بالغة الدقة، شكلت "علماً" مستقلاً سمى بعلم التوحيد أو علم الكلام، وظهر هذا العلم في وقت مبكر جداً من تاريخ الإسلام، ولازال يستمد مبررات وجوده من هذه العقيدة حتى يومنا هذا.

التوحيد عند المتكلمين:

وقد نشأت على طول هذا التاريخ مدارس وفرق كلامية اختلفت رؤاها وتفسيراتها العلمية لأبعاد عقيدة التوحيد، لكنها لم تختلف حول المعنى البسيط لهذه العقيدة كما يقررها القرآن الكريم والسنة النبوية، ومعنى التوحيد عند متكلمي أهل السنة

---

(1) مقدمة ابن خلدون.

والجماعة: إثبات الوحدانية لله تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله: فوحدانية الذات تعني تنزيه ذاته تعالى عن الجسمية ولواحقها من تركب وتبعض وتحيز في الجهة، وهو ما يعبرون عنه بنفي الكم المتصل عن الذات، كما يعني تنزيه الذات عن أن يكون له ند أو ضد أو مثل أو شريك، وهو ما يعبر عنه بنفي الكم المنفصل عن الذات، وتعني وحدانية الصفات استحالة التعدد في الصفة الواحدة من صفات الله تعالى كأن تكون له قدرتان أو علمان.. الخ، كما تعني استحالة استحقاق الغير لأي صفة من الصفات الإلهية.

أما وحدانية الأفعال فمعناها نفي مشاركة الغير لله تعالى في إيجاد شيء في هذا الكون أو تدبيره، وقد تشددت فرقة المعتزلة في تنزيه التوحيد فاثبتوا الذات ونفوا الصفات، وتشدد بعض الفلاسفة أيضاً فمنعوا وصفه تعالى بالصفات الثبوتية، واكتفوا بوصفه تعالى بالإضافات والإسلوب، وذلك خوفاً من انثلام "الوحدة" الإلهية أو لحوق التعدد بها، حتى لو كان التعدد في الأوصاف.

وهناك مذهب ثالث يثبت لله تعالى كل ما ورد مضافاً إلى الله كصفة بما فيه ظواهر بعض الآيات التي تشير إلى صفات وأسماء كثيرة، والذي يرى أن كثرة الصفات لموصوف واحد لا تقدح في وحدة الذات، إذ الممنوع عقلاً وجود أكثر من ذات أو جوهر يتصف كل منها بالألوهية أو تحل فيها المعاني الإلهية، ولعلماء الكلام من معتزلة وأشاعرة وغيرهم براهين عقلية مطولة في إثبات صفة الوحدانية لله وإبطال العقائد المعددة في الألوهية بالتثنية أو التثليث أو الحلول أو الاتحاد... الخ.

التوحيد عند الصوفية:

والتوحيد عند شيوخ التصوف يستند- أيضاً- إلى المعنى العام البسيط للتوحيد كما ورد في القرآن والسنة، وقد عرض القشيري في مفتتح كتابه المسمى بـ الرسالة القشيرية لبيان اعتقادهم في التوحيد بما لا يخرج عن مذهب أهل السنة والجماعة، غير أننا نلمس أبعاداً أخرى- ذوقية- تقع وراء "المعنى البسيط" لعقيدة التوحيد، وتتمثل في تقسيمه إلى مراتب تختلف باختلاف الموحدين ومدى مخالطة "بشاشة التوحيد" لقلوبهم.

درجات التوحيد عند أهل الذوق:

توحيد العبادة:

وهو التوحيد الذي يقف عند المعنى العام لشهادة: ألا إله إلا الله، توحيد العبادة موجود في السور المكية بكثرة.

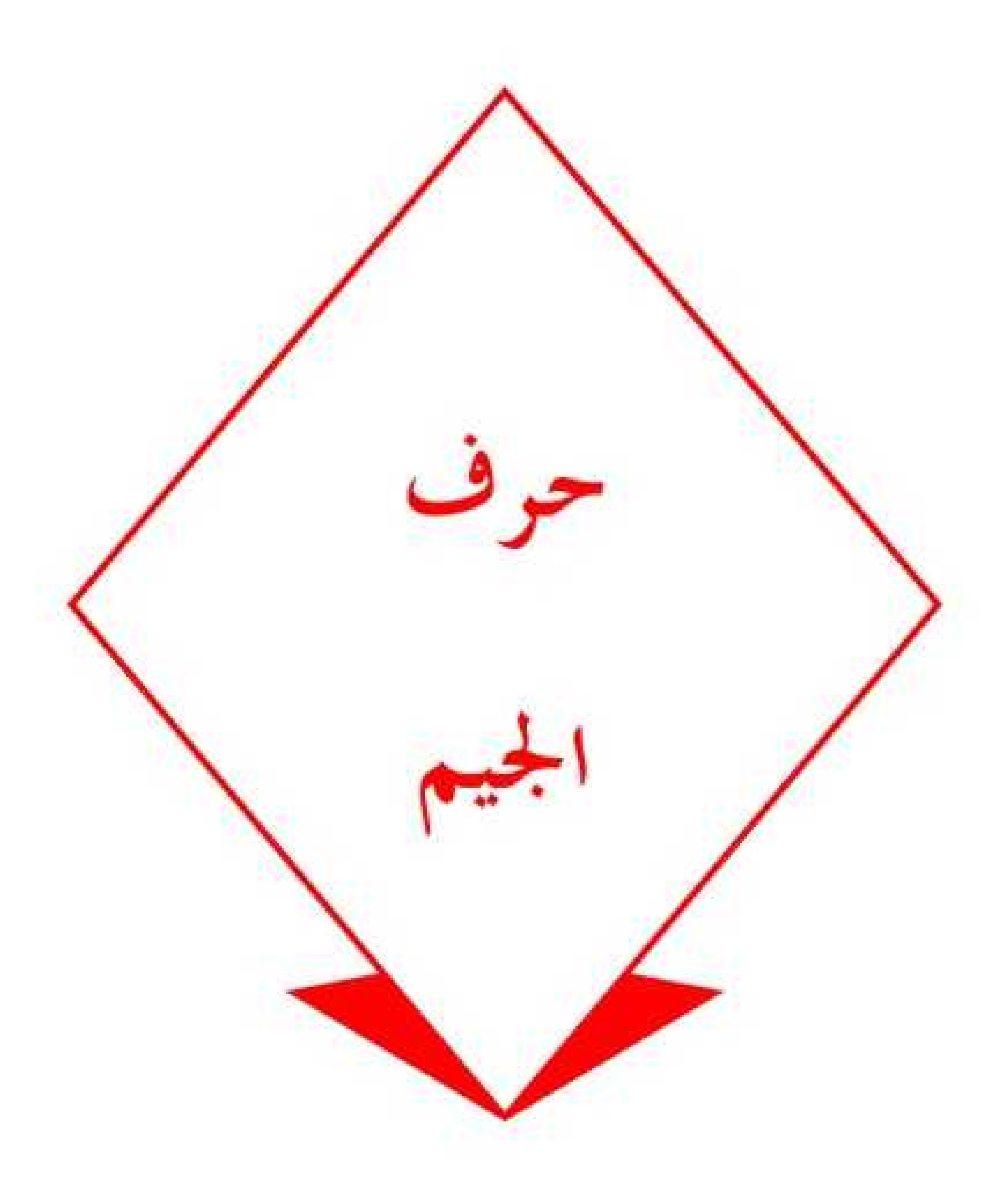
توحيد المحبة:

وهو حالة تكون فيه محبة الله للعبد أقوى من أي شيء وهذا التوحيد مأخوذ من الآيات الحث على المحبة الإلهية مثل: ﴿قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (التوبة/ 24)

توحيد المحبة موجود في السور المدنية بكثرة.

توحيد الوجود:

وهو التوحيد الذي اختص الحق- تعالى- نفسه به،غير أنه أظهر لبعض صفوته من هذا التوحيد لوائح وأسراراً، وأمثلة هذا التوحيد من القرآن: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص/ 88). ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۞ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن/ 36- 37). وتوحيد الوجود موجود في الآيات المتشابهات التي لا يعرف تأويلهن إلا الله والراسخون في العلم، ومن هذا القسم ذهب من ذهب إلى القول بوحدة الوجود من الصوفية مثل ابن عربي، عبد الرحمن الجامي، مهر علي شاه وغيرهم، وطريق التوحيد في المرتبة الأولى ملاحظة الشواهد والآيات والآثار، وفي المرتبة الثانية المكاشفات والمعاينات والأحوال من قبض وبسط وسكر وصحو ومحو... الخ، وتوحيد المرتبة الثالثة لا يقبل وصفاً ولا تأخذه العبارة ولا النعت.


حرف
الجيم



الجدلية أو الديالكتيكا Dialectic:

إن كلمة ديالكتيكا، التي نترجمها عربياً بـ"جدلية"، مشتقة من الفعل اليوناني dialogein، الذي يعني تحديداً الكلام "عبر" المجال الفاصل بين المتحاورين كطريقة استقصاء وضعها زينون الإيلي، قبل أن تستكمل شكلها على يد أفلاطون.

والكلمة تعني أيضاً، كمفهوم أفلاطوني، التقسيم المنطقي الذي يوصل المرء عبر المقاربة إلى اكتشاف المعاني الأساسية المجردة (أو المثل)، ونشير هنا، للتذكير، إلى أن الجدلية، بنظر أفلاطون، جدليتان: الجدلية الأولى صاعدة (وهي تلك التي تنطلق من الواقع الملموس لتصل إلى مفهوم الخير)، والجدلية الثانية هابطة (بمعنى أنها تنطلق من مفهوم الخير المجرد لتعود إلى الملموس أو اليومي)، وقد شرحت هاتان الجدليتان، المتكاملتان في حركتهما، اللتان تشغلان كامل حياة الفيلسوف الحق، في الجمهورية، وخاصةً في استعارة الكهف.

أما عند أرسطو- الذي كان يعارض أفلاطون حول هذه النقطة وحول غيرها- فإننا نلاحظ اختزالاً في معنى العبارة: حيث تصبح الجدلية التحليلية، التي تسعى للتوصل إلى البرهان الحقيقي (عند أفلاطون)، مجرد استدلالات مبنية على وجهات نظر محتملة (عند أرسطو).

من هذا المنظور الأرسطي، تحدث إ. كانت في كتابه نقد العقل الخالص عن مفهوم "الجدلية الصورية"، وكان يعني بها دراسة التوهم الذي تعتقد النفس البشرية من خلاله تجاوز حدود التجربة من أجل التوصل إلى تحديد مسبق مفترض لمفاهيم ذات علاقة بالروح والعالم والإله.

وقد استمر هذا الفهم سائداً بشكل عام في العصر الوسيط، حيث كانت الجدلية أو "الديالكتيكا" تعني المنطق الشكلي (أي ذلك المستوحى من تحليلات أرسطو)، وقد كانت مسجلة ضمن الـ trivium الجامعي، أي خارج ما كان يصطلح على تسميته بالفلسفة، مرافقةً للنحو والصرف وعلم البلاغة، لا بل إن بعضهم (كالقديس توما الإكويني ودونس سكوتوس) كان يربطها حتى بأصداء سلبية، مازلنا نجد انعكاساتها إلى الآن، حيث مازالت الكلمة تستعمل لوصف التحليل أو الخطاب المعقد وغير المجدي.

أما في القرن التاسع عشر، فتعود الجدلية على يد هيجل لتكتسب معنى فلسفياً جديداً وعميقاً، مازال سائداً حتى هذه الساعة: لأن مؤسس المثالية المطلقة جعل منها قانوناً يحدد سيرة الفكر والواقع عبر تفاعلات النفي المتتالي للطريحة thèse والنقيضة antithèse، وحل إشكاليات المتناقضات القائمة من خلال الارتقاء إلى الشميلة synthèse– تلك التي سرعان ما يجري تجاوزها هي الأخرى، ومن نفس المنطلق، وهكذا، يتحول "الفعل السلبي" ليصبح جزءاً من الصيرورة، الأمر الذي يجعله، وفق هيغل، محركاً للتاريخ وللطبيعة وللفلسفة.

ويقبل ماركس وإنجلز جدلية هيغل كطريقة، لكن (على حد قولهما) "بعد إنزالها من السماء إلى الأرض"، فيطبقانها على دراسة الظواهر التاريخية والاجتماعية، وبشكل خاص على دراسة الظواهر الاقتصادية: لأن الروح أو الفكرة (من منظورهما) ليست هي التي تحدد الواقع، إنما العكس، وكان هذا هو المفهوم الذي طوره فيما بعد الماركسيون اللاحقون (كلينين وماو تسي دونغ)، الذين جعلوا من تلك "المادية الجدلية" منظومة فكرية شبه متكاملة.

أما في القرن العشرين، فقد أصبحت الجدلية تعني كل فكر يأخذ بعين الاعتبار، بشكل جذري، دينامية الظاهرات التاريخية وتناقضاتها، من هذا المنطلق، كان مفهوم باشلار عن "فلسفة اللا" محاولةً عقلانيةً لتطوير المفاهيم العلمية، التي وصفها أيضاً بـ"الجدلية"، كي يبين، في العلوم، الحركة التدرجية لنظريات سبق أن كانت مقبولة عالمياً، ثم تم تجاوزها، وذلك من خلال شملها ضمن مفاهيم أوسع وأكثر انفتاحاً

(كميكانيكا نيوتن وهندسة إقليدس، مثلاً، في علاقتهما بنسبية أينشتاين والهندسات اللاإقليدية، ليس حصراً)[1].

جماعة العصور:

تأسست جماعة العصور في بدايات القرن العشرين في مصر وتعتبر أول جماعة فكرية معاصرة في العالم العربي انتهجت نقد الفكر الديني مؤسس هذه الجماعة والناطق باسمها إسماعيل مظهر الذي ولد عام 1891 من عائلة ثرية وهو مؤسس مجلة العصور التي صدرت عام 1927 وما أن صدرت حتى أصبحت منبر لكثير من الكتاب المتحررين في مصر والعالم العربي مثل حسين محمود وعمر عناية والشاعر العراقي المعروف جميل صدقي الزهاوي وأنور شاؤول الشاعر العراقي اليهودي من بغداد.

توقفت المجلة عن الصدور عام 1931 إثر الأزمة الاقتصادية العالمية أو ما يعرف بالكساد الكبير عام 1930 والتي أثرت على الاقتصاد المصري مما اضطر إسماعيل مظهر لإغلاق المجلة التي لم يدم صدورها إلا أربع سنوات.

جمعوية:

الجمعوية بالمعنى العام، تأكيد وقبول للتنوع بكافة أشكاله، يستخدم هذا المصطلح غالباً بعدة طرق في العديد من القضايا، ففي السياسة، يكون تأكيد التنوع في الاهتمامات والمعتقدات للمواطنين، أحد أهم خواص الديمقراطيات الحديثة، أما في العلوم فيستخدم المصطلح ليشير إلى أن عدة نظريات، أو طرق أو وجهات نظر مقبولة وممكنة لتفسير ظاهرة ما، وان هذا الموقف هو المفتاح الأساس لتطور العلوم، يستخدم المصطلح أيضاً في سياقات دينية أو فلسفية.

---

(1) تم تعريب هذا النص عن قاموس ناثان الفلسفي، تأليف جيرار دوروزوي وأندريه روسيل- تعريب: أكرم أنطاكي- مراجعة: ديمتري أفييرينوس.

جنيالوجيا Genealogies:

يعود الفضل في تداول مصطلح الجينالوجيا (Généalogie) في الفكر الفلسفي المعاصر بدون شك إلى الفيلسوف الألماني نيتشه، ولكن من المؤكد أن الكلمة استعملت من قبله بزمن طويل، فهل واصل نيتشه من خلال استعماله المتجدد للكلمة نفس الإشكالية التي كانت تدل عليها من قبل؟

من المثبت أن مصطلح (Généalogie) قد ظهر في اللغة الفرنسية في القرن الثالث عشر الميلادي، وهو مشتق من الكلمة اللاتينية (Généalogia) المتداولة آنذاك والمنحدرة بدورها من الكلمة الإغريقية (Genealogos)، وتعني كلمة (Généa) في اللغة الإغريقية "الأصل"، بينما تعني كلمة (Logos) "علم"، أما فعل (Genealogein) فيدل على "ذكر الأصول وتعدادها"، وقد أصبحت الكلمة المركبة (Généalogie) تدل بصفة عامة، وفي غالبية اللغات الأوروبية، على سلسلة من الأسلاف تربطهم قرابة نسبية يفترض أنها تنحدر من أصل مشترك واحد، وتشكل تلك السلسلة شجرة النسب لأسرة أو لشخص ما، كما تدل في الوقت ذاته على العلم المتخصص في البحث عن أصول ونسب العائلات.

ويبدو أن المضمون العام الذي تعبر عنه كلمة "جنيالوجيا" موجود في جل الثقافات البشرية، ونجد أقدم استعمال معروف لهذا المضمون في مجال الفكر الأسطوري بصفة خاصة.

ومن المعلوم أن الأساطير اليونانية القديمة مثلاً قد أسهبت كثيراً في الحديث عن أواصر النسب والقرابة التي تربط الآلهة أبطال تلك الأساطير، وكانت كلمة (Théogonie) هي المتداولة في هذا السياق.

ومنذ القرن السابع عشر صار المصطلح يدل في الثقافة الغربية الحديثة على فرع من فروع علم التاريخ له مناهج بحث خاصة به، وتقوم مهمته الأساسية في ذكر وتعداد سلسلة أسلاف فرد من الأفراد أو أسرة من الأسر لغاية إقامة شجرة الانتماء والنسب.

أما في قواميس الترجمة إلى اللغة العربية فقد أضحى من المألوف ترجمة مصطلح (Généalogie) بـ"علم الأنساب" الذي حظي عند العرب بمكانة مرموقة كما نعلم، وهي ترجمة موفقة تؤدي تماماً ما أريد بهذا العلم في التراث الثقافي العربي الذي يعتبر علماء الأنساب مؤرخين جديرين بهذا الاسم، ومهمتهم هي تتبع ودراسة القرابات والأنسال في الأسرة الواحدة أو في السلالة الواحدة.

ومع العقود الأولى من القرن التاسع عشر بدأت دلالة هذا المصطلح تغتني تدريجياً وتتسع، ولكنها ظلت في أغلب الأحيان لصيقة بميدان التاريخ وإن لم يعد مجال دلالتها محصوراً في ميدان التأريخ لأصول الأفراد والأسر من البشر فحسب، بل امتد ليشمل تاريخ تطور الحيوان والمؤسسات والأفكار، وفي هذا الصدد نذكر مثلاً أن المصطلح اكتسب مضموناً جديداً أكثر دقة في مؤلفات العالم البيولوجي الإنكليزي شارل داروين (1809– 1882) التي تعرض نظريته عن أصل الأنواع الحية وتطورها.

ورغم أن داروين لا يستعمل في كتبه صراحة مصطلح (Généalogie) فإنه يعتبر ضمنياً أحد المفاهيم الأساسية التي تقوم عليها نظريته، وكان قد عبر عن مضمون هذا المصطلح بواسطة مصطلحين خاصين به هما:

- (Evolutionnisme) الدال على النظرية التي تفسر التطور التاريخي لأشكال الحياة وللأنواع الحية عبر العصور اعتماداً على عوامل الوراثة والتحول والانتقاء.
- و(Phylogenèse) الذي يفيد دراسة تاريخ نشوء وتطور نوع معين من الكائنات الحية ونموه.

جورج فيلهلم فريدريش هيغل:

ولد جورج ويلهلم فريدريك هيغل بتاريخ 27 آب عام 1770 في عائلة بروسية تنتمي إلى البورجوازية الصغيرة، كان والده موظفاً في الدولة البروسية، وبعد أن أنهى دراساته الثانوية في مدينته الأصلية شتوتغارت دخل إلى كلية اللاهوت الشهيرة في

مدينة توبنغين، وهناك درس التاريخ وفقه اللغة الألمانيــة والرياضــيات بــصحبة صديقه هولدرلين الذي سيصبح شاعراً كبيراً فيما بعد، وقد نشأت بينهمــا صــداقة حميمة وعميقة، فيلسوف ألماني ولد في شتوتغارت، فــورتيمبيرغ، فــي المنطقــة الجنوبية الغربية من ألمانيا، ويعتبر هيغل أحد أهم الفلاسفة الألمان حيث يعتبر أهم مؤسسي حركة الفلسفة المثالية الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي.

أتم تعليمه في توبينغر شتيفت (كلية الكنيسة البروتستانتية فــي فــورتيمبيرغ)، حيث ربطته صداقة مع فلاسفة المستقبل فريدريك شيلنغ وفريدريك هولدرلين، بعد ذلك جذبته وسحرته أعمال سبينوزا، كانت، وروسو، والثورة الفرنسية.

ظهرت الفلسفة الحديثة، والثقافة، والمجتمع في نظر هيغل عناصر مــشحونة بالتناقضات والتوتّرات، كما هي الحال بالنسبة للتناقــضات بــين الموضــوع وجــسم المعرفة، بين العقل والطبيعة، بين الذات والآخر، بين الحرية والسلطة، بــين المعرفــة والإيمان، وأخيراً بين التنوير والرومانسية.

كان مشروع هيغل الرئيسي الفلسفي أن يأخــذ هــذه التناقــضات والتــوتّرات ويضعها في سياق وحدة عقلانية شاملة، موجودة في سياقات مختلفة، دعاهــا "الفكــرة المطلقة" أو "المعرفة المطلقة".

طبقاً لهيغل، الخاصية الرئيسية في هذه الوحدة أنها تتطوّر وتتبدى على شــكل تناقضات Contradiction وإنكارات Negation، تولد التناقض والإنكار لهما طبيعة حركية في كل مجال من مجالات الحقيقة- الوعي، التاريخ، الفلسفة، الفــن، الطبيعــة، المجتمع- وهذه الجدلية هي ما تؤدي إلى تطوير أعمق حتــى الوصــول إلــى وحــدة عقلانية تتضمن تلك التناقضات كمراحل وأجزاء ثانوية ضمن كل تطوري أشمل، هــذا الكل عقلي لأن العقل وحده هو القادر على تفهم كلَّ هذه المراحل والأجــزاء الثانويــة كخطوات في عملية الإدراك، وهو عقلاني أيضاً لأن النظام التطوري المنطقي الكــامن يقبع في أساس وجوهر كل نطاقات الواقع والوجود وهو مــا يــشكل نظــام التفكيــر العقلاني.

تقوم فلسفة هيغل المثالية على اعتبار أن الوعي سابق للمادة بينما تقوم النظرية الماركسية على اعتبار أن المادة سابقة للوعي على اعتبار أن المادة هي من تحدد مدارك الوعي وبالتالي يتطور الوعي بتطور المادة المحيطة بالإنسان.

كان ماركس أحد رواد حلقات عصبة الهيغيليين ثم انشق عنها مؤلفاً فلسفته الخاصة به، لا تستطيع النظرية الماركسية بماديتها تفسير كل ما يدركه الوعي لأنها تفترض- على المطلق- بأن الوعي هو انعكاس كامل عن المادة ولكن إذا سألنا أنفسنا عن ماهية المادة التي أعطت الوعي بعض المفاهيم المثالية كالحق والعدالة والرحمة فإنه لن تكون هناك أي مواد مزودة للوعي الإنساني لتلك المفاهيم، هناك حقائق مطلقة في هذا الكون كما أسساها هيغل على المجاز يعمل العقل البشري بكل من المادة والوعي ضمن علاقة مركبة بينهما على اكتشاف تلك الحقائق والنواميس التي تجتاز في حقيقتها وماهيتها حدود المادة القاصرة نفسها على تفسير مثل تلك الظواهر إذا ما حاولنا فهمها بمادية مجردة، قد يمتد هذا الفهم إلى الميتافيزيق نفسه وهو ما أنكره ماركس تحت مسمى (الدين أفيون الشعوب وزفرة العقول البائسة).

مات هيغل بمرض الكوليرا عام 1831 أما كتبه عن الجماليات وفلسفة الدين وفلسفة التاريخ فلم تنشر إلا بعد موته، عرف عن هيغل ميله الحاد إلى التناقض والتعقيد، فقد دعا إلى الأخلاق ونادى بالمسيحية ولكنه في الوقت نفسه أنجب ولداً غير شرعي، تناقض هيغل إنعكس لاحقاً على المعجبين به والناقدين له، فهو موجود في الماركسية وذا بصمة واضحة في الاجتهادات البروتستانتية وهو شاهد لدى الوجوديين ومرجع للبراغماتين، انه هيغل المتناقض، يقول هيغل عن فلسفته أنها احتوت الفلسفات السابقة جميعاً، فهو امتداد وليس نشوء جديد بل هو تفسير لما أراد من سبقه من الفلاسفة أن يقوله ولم تسعفهم التجربة الإنسانية في الاستدلال أو الإيضاح.

يقول ولاس في ذلك "إن ما يريد هيغل أن يقوله ليس جديداً ولا هو مذهب خاص، إنما هو فلسفة كلية عامة تتداولها الأجيال من عصر إلى عصر، تارة بشكل واسع، وتارة بشكل ضيق، ولكن جوهرها ظل هو هو لم يتغير، وقد ظلت على وعي بدوام بقائها وفخورة بإتحادها مع فلسفة أفلاطون وأرسطو"، إلا أن هذا لا يعني بحال

أن هيغل كامتداد للسؤال المعرفي الأزلي كان مجرد تكرار، فهو مؤسس الديالكتيكية باعتبارها علماً فلسفياً يعمم التاريخ لكامل المعرفة ويصوغ القوانين الأكثر شمولاً لتطوير الواقع الموضوعي، ناقداً المنهج الميتافيزيقي، مستخلصاً قوانين ومقولات ديالكتيكية، ولكن أيضاً ضمن إطار مثالي، لقد أقام هيغل في فلسفته متتالية من القوانين:

- تغير الكم إلى الكيف.
- التطور من خلال التناقض والصراع.
- نزاع المحتوى والشكل.
- اعتراض الاستمرارية.
- تغير الإمكانية إلى الحتمية.

وهي أسس استند إليها ماركس وأنجلس كما أنها مهدت للانطلاق العلمي وفتحت العقل البشري على الذرة والأوزان الذرية، لقد عارض هيغل إقفال كانت للباب المعرفي، ونفى أن يكون هناك إستحالة في معرفة الأشياء لسبب يتعلق بذات الأشياء أو بذات الطبيعة الكلية، فالقوة الخفية للعالم عنده لا تقف عاطلة أمام التوسع المعرفي، كما أن الأشياء بذواتها ليست لها ممانعة معرفية، وهو أكد على وحدة الجوهر والمظهر نافياً الانفصال الذي أسس عليه أفلاطون فلسفته، وهو ما قاده إلى إنكار الانفصال المطلق بين العقل والحواس كما فعل اليونان القدماء أو بين الحق والباطل كما فعلت الأديان وتفعل اليوم الأصوليات الحديثة المتصارعة على المسرح الدولي.

لقد ميز هيغل بين ثلاث مفاهيم مبيناً التداخل والانفصال فيها، الحقيقة، والوجود، والوجود الفعلي، وعبر عن علاقة معقدة بينها وصل إلى أن المعرفة مرتبطة بمدى إدراكنا للمادة وان هذا الإدراك متغير بتغير الزمن والتراكم المعرفي، فنحن نعطي للشيء تعريفه من خلال التصورات التي نملكها في مخزوننا الثقافي وتنطبق عليه، بيد أن تلك التصورات لا تشكل الحقيقة النهائية للشيء، وهو هنا يناقش أفلاطون القائل: "لست أنا الذي يصنف الأشياء، لأن الفئات نفسها لها وجود مستقل عن ذهني، فالجانب الحقيقي في موضوعات الحس هو الكليات، ولكن

المصدر الذي من خلاله نعرف الكليات ليس الإحساس وإنما العقل، لأن الإحساس لا يستطيع أن يزودنا بالتصورات بما أن التصورات تتكون عن طريق التجريد أو الاستدلال، ومن ثم فالعقل هو مصدر الحقيقة الوحيد، لأن الإحساس يعطينا الظاهر، أما العقل فيعطينا الحقيقة"، لقد أيد هيغل في نقاشه لمقولة أفلاطون تلك أن هناك انفصالاً بين الحسي والعقلي ولكنه ليس انفصالاً مطلقاً، بل علاقة متداخلة، وأن المعرفة بكليتها ناتجة عن تلك العلاقة المتداخلة بين الحسي والعقلي، ومن هذا الأساس الجدلي نشأت فكرته عن الوحدة المطلقة بين الفكر والوجود وشكلت الأساس الذي قامت عليه فلسفته برمتها.

لقد رأى هيغل أن الوصول إلى الوعي من المادة مستحيل، كما يرى الماديون، كما أن استخلاص المادة من الوعي، كما تقول الأديان، مستحيل بدوره، لذا نظر إلى الوعي بوصفه نتيجة للتطور السابق لجوهر أولي مطلق لا يشكل وحدة مطلقة للذاتي والموضوعي دون أي تمايز بينهما، وعليه فالوحدة الأولية التي تشكل الأساس الجوهري للعالم هي وحدة الوجود والفكر، حيث يتمايز الذاتي والموضوعي، فكرياً فقط. (أنظر أيضاً هيغل والهيغلية).

جون رولس:

جون رولس (21 فبراير 1921- 22 نوفمبر 2002)، فيلسوف أمريكي وأستاذ فلسفة سياسية في هارفرد، من أهم مؤلفاته:

- نظرية العدالة ((A Theory of Justice (1971).
- الليبرالية السياسية Political Liberalism.
- العدالة كتصحيح وقانون...and The Law of Peoples

يعتبر رولس من منظري ومؤسسي الليبرالية الجديدة، ويمكن تلخيص فكره أو أهم أطروحاته كما يلي: يمكن اعتبار عدم التعادل (في توزيع الثروات) من صميم العدل أو على الأقل غير منبوذ أخلاقياً أو أن عدم التساوي حالة يجب السعي إليها في

حالة أن عدم التساوي في التوزيع يؤدي إلى تحسين ظروف أسوء حالة في المجتمع، أي أنها عبارة عن عملية maxmin.

جوهر Essence:

في الفلسفة، الجوهر Essence هو الأساس الذي يشكل للجسم أو المادة ما هي عليه فعلاً، وبهذا تملك ضرورة وجود حتمية، بخلاف الأعراض، أو الخواص التي تطرأ على الجسم أو المادة.

التفرقة بين الماهية والوجود في فلسفة ابن سينا:

ذكر أرسطو في أول مقالة الجيم مما بعد الطبيعة بأنه يوجد علم موضوعه الوجود بما هو موجود، وهو الفلسفة الأولى[1]، وهذا التعريف شأنه أنه يحتمل تأويلين ظاهرين وهما: إما أنه يُراد بالوجود من حيث هو موجود، الوجود الأتم والأشرف في مراتب الوجود كلها، أي صورة الصور، والمبدأ الأول، والمحرك الذي لا يتحرك في رأي أرسطو، فيحصل أن موضوع الفلسفة الأولى لا يخرج عن أن يكون موضوعاً جزئياً مخصوصاً كسائر العلوم الأخرى، وإن كان موضوعه هو أكمل من مواضيعها كلها[2].

وإما أن يُراد به عموم الوجود الذي هو سارٍ في الأشياء كلها، وهذه الأشياء إذا نُظر إليها فيما يخصها كانت مواضيع علوم جزئية تختص باختصاصها، وإذا نُظر إليها فيما يعمها كلها، كان ما يعمها هو هذا الموضوع الأول لعلم الوجود بما هو موجود، لأنه علم لا يفحص في مَوْجُودٍ مَوْجُودٍ من جهة ما هو هو، وفي ما يعرض له من خواص تلزمه بما هو هو، وإنما ينظر في الموجود من جهة ما هو موجود، أي أنه إنما نظره في وجود الشيء، لا في الشيء الموجود، وهذا الطريق الثاني في تأويل ما سبق من تعريف أرسطو

(1) أرسطو، "ما بعد الطبيعة"، أول مقالة الجيم.

(2) أنظر أوكاتف ماملان، "نسق أرسطو"، فصل نظرية الوجود.(بالفرنسيّة).

للفلسفة الأولى هو مما كان قد ذهب إليه الشيخ الرئيس ابن سينا[1].

ولأن الوجود ما خُص بكونه موضوعاً أولاً للفلسفة الأولى إلا لأن كل الموجودات إنما تندرج تحته، وإن كان اندراجها من ضرب غير ضرب اندراج الأنواع تحت جنس واحد، وإنما فقط كأنه كذلك[2]، فهي إذاً كلها إنما هي أقل بياناً منه، فهو أظهر منها جميعاً، فلا شيء إذاً بأعرف من الوجود، وإذا كان لا شيء أعرف من الوجود، فلا شيء قد يعرف الوجود، ولا دليل عليه إلا نفسه، فإذاً الوجود هو بديهي، وهو أول ما تستحضره النفس من معنى[3]، وإذا لم نعول إلا على هذا المعنى البديهي الذي هو أول ما تستحضره النفس، واقتصرنا على النظر فيه، فإنه سوف يتبدى لنا تبدياً ظاهر البيان بأن الوجود بما هو هو، غير الوجود بنحو ما، وأن الأول مطلق، والثاني مقيد، وتقييده لا يكون له بما هو هو، وإنما بما هو وجود مُخصصٌ، وتخصص الوجود إنما يعتوره عند انضياف معنى آخر، وهذا المعنى الآخر هو غير الوجود، لكن هذه التفرقة بين الوجود والمعنى الآخر لم تزل بعد غير التفرقة الحقيقية المقصودة بين الماهية والوجود، من أجل ذلك، فإنه قبل أن نخصها بالحديث، فقد توجب، بادئ ذي بدء، أن ننظر في معنى الماهية:

لما نقل العرب فلسفة اليونان ومنطقهم إلى العربية، وجدوا عبارتين اثنتين عندهم، وإن اختلفتا في لفظهما، فإنهما قد بدتا ذواتي معنى واحد، وهما عبارة أوزيا، وعبارة تو استي، وقد غلب نقلهم للمصطلحين ذينك، تارة بعبارة الجوهر، وطوراً بعبارة الماهية، وقد قلنا أنه قد بدتا ذواتي معنى واحد، وبخاصة عند أرسطو، لأنه كان قد دأب المعلم الأول أن يستعمل، على نحو سواء، كلتا اللفظتين، ليدل بهما أبداً على معنى القائم بالذات والمقوم للذات، وإن هو ليس كل شيء هو قائم بالذات، وكذلك فإن

---

(1) ابن سينا، "الشفاء"، كتاب الإلاهيات، فصل في تحصيل موضوع هذا العلم.

(2) في امتناع كون الوجود جنسا، انظر أرسطو" ما بعد الطبيعة"، مقالة الكاف، 1059 ب، سطر 25- 1060 أ.

(3) ابن سينا، "الإشارات والتنبيهات"، أوائل الإلاهيات.

المقوم للذات هو لكونه مقوماً لها فهو أيضاً أحرى بأن يكون جوهراً[1]، فليس إذاً أي شيء قوم أي شيء فهو أوزيا أو تو اتسي!.

فالماهية إذاً عند أرسطو هي معنى عين معنى الوجود مأخوذاً في مرتبة من مراتبه يكون فيها في غاية التقدم، ولكنه لما تلقى الفلاسفة المسلمون العبارتين هاتين، وبخاصة سابقهم والملقب عندهم بالمعلم الثاني، أي الفارابي، فإنه قد خَصصَ معنى عبارة الجوهر من عبارة الماهية، أو في الأقل، فإنه قد حمل هذه العبارة الأخيرة معنى أعم من المعنى اليوناني القديم، فكل جوهر فله ماهية، ولكن ليس كل ماهية فهي جوهر، وليس يقوم الجوهر إلا جوهر، ولكن ليس لا يقوم ماهية إلا جوهر، إن الجوهر هو القائم بالذات المتحقق في الخارج، وهو أيضاً المقوم للقائم بالذات المتحقق في الخارج، والجوهر إذا كان مقوماً فهو لا يقوم إلا جوهراً، فيسمى بما هو مقوم جزء ماهية، والمقوم كله يسمى ماهية، ويلزمه لأنه قوم جوهراً أن يكون نفسه جوهراً، فكون الشيء ماهية لا تلحقه بالقياس إلى وجوده بإطلاق، وإنما بالقياس إلى وجوده إلى شيء آخر، لذلك فقد عُرفَت الماهية بأنها ما به الشيء هو هو، فلم يقولوا بأنها ما به الشيء يكون غنياً بنفسه وجوداً، لأن ذلك كان يرد معنى الماهية إلى المعنى الأرسطي القديم المرادف للجوهر، بل قالوا ما به الشيء، والشيء مقولة عامة، وهي في أضيق معانيها الممكنة التي لو رمنا أن لا نجعلها أعم من مقولة الوجود كما رامه المتكلمون المسلمون[2]، على خلاف اليونان قديماً، الذين إنما كان مُسَلماً عندهم تساوق الشيء والوجود، قلنا: لو رمنا أن نجعلها كذلك، فهي مُسْتَغْرِقَةٌ لا محالة لسائر مقولات الوجود الأخرى غير الجوهر، وهي كلها أعراض، فإذاً لنعاود هذا التعريف الفلسفي الإسلامي للماهية: إنه ما به الشيء هو هو، وإذا قد تبين أن الشيء قد يكون جوهراً، وقد يكون عرضاً، فإنه ما قوم العرض هو أيضاً ماهية، أو بعبارة أخرى إن ما به عرض ما هو هو، هو أيضاً ماهية ذلك العرض، فيخرج معنى الماهية عن معنى الجوهرية كما كان

(1) في معنى الجوهر عند أرسطو، مقالة بعنوان "معاني الجوهر عند أرسطو". مجلّة رحاب المعرفة العدد30، نوفمبر – ديسمبر، 2002.

(2) أبو المعالي الجويني،" الشّامل في أصول الدّين"، باب "الشّيء".

ثابتاً في فلسفة اليونان، ليصير معناها ما به الشيء هو هو، لا من حيث هو موجود بنحو ما، أي بنحو الجوهر.

والحق أن ابن سينا إنما هو عالة على أسلافه، ولاسيما على الفارابي، في تخليصه معنى الماهية من معنى الجوهرية، وهذا التخليص كان طريقاً لا مندوحة عنه للوصول إلى التفرقة التي حصلها ابن سينا بعدها، بين الوجود والماهية، وذلك لأنه إنما لمزية ذلك التخليص فقد أمكن أن نوطئ لميتافيزيقا ذات مرتبة أخرى تخالف مخالفة جوهرية المصادرة الأولى التي انبنت عليها كل الميتافيزيقا اليونانية، وهي مصادرة أنه لا حقيقة خارج الموجود، وأنه لا علم إلا بالموجود، فكيف كان ذلك ؟

إن كل شيء له ماهية، والماهية هي ما به الشيء هو هو، وذلك لأنه ليس كل ما في الشيء، كان ما به الشيء هو هو، والمراد بما به الشيء هو هو، ما لو رُفِعَ حقيقةً أو توهماً، ارتفع الشيء نفسه ليس فقط من حيث وجوده، بل من حيث نفس تصوره، فأنت اعتَبِرْ مثلاً في ذهنك مُثَلثاً، فأي شيء هو لو رفعته ذهناً من المثلث انعدم المثلث بما هو مثلث ؟ الجواب: إنه حقيقة كونه شكلاً مسطحاً مؤلفاً من ثلاثة أضلاع ! فالشكل المسطح وثلاثية الأضلاع عُدتا أجزاء ماهية المثلث، وتأليفهما هو ماهيته نفسها، وكل ما خلا هاتين الصفتين فلو أنت افترضت ارتفاعهما عن المثلث فهل امتنع تصور حقيقته ؟ كلا البتة ! فلا أحد من الناس يمكنه أن يدرك ما المثلث إلا إذا أدرك كونه شكلاً مسطحاً ذا أضلاع ثلاثة، ولكن كم هم أولائك الناس الذين وإن أدركوا معنى المثلث، فهم لا يتصورون البتة صفته كون مجموع زواياه تساوي أبداً زاويتين قائمتين، فهذه الصفة التي إنما من شأن الهندسي أن يبرهن عليها، مهما رام ذهن رفعها عن المثلث، فإن حقيقة المثلث لَتبقَى حاضرة أبداً في ذهنه، فإذاً هذه الصفة، وإن كانت لازمة أبداً للمثلث من حيث هو مثلث، لكنها ليست البتة بمقومة لحقيقته بما هو هو.

وبعد أن بينا هذا الأمر وبسطنا معنى الماهية، لننظر كيف حصل ابن سينا تفرقته بين الماهية والوجود.

لقد قلنا إن الوجود هو معنى بديهي وأول ما تستحضره النفس، ولأنه أظهر الأشياء وأحقها معرفة، فإنه قد امتنع بتاتاً تعريف الوجود، لأنه ما التعريف، إلا تحصيل

مجهول بمعروف !؟ وإذا كان الوجود أعرف الأشياء، فلا شيء أعرف منه، فلا شـيء قد يعرفه، فإذاً الوجود لا يُعَرفُ، وإذ امتنع تعريف الوجود، فقد بقي سبيل آخر في التطرق إليه، وهو طريق التقسيم، وتقسيم الوجود ذو طرائق كثيرة، ولكن إنما نحن سنقف عند تقسيمه بحسب مراتبه، إن هناك تقسيماً أولاً وكبيراً للوجود بحسب مرتبته، وهو تقسيمه إلى الوجود الذهني والوجود العيني، والوجود العيني هو وجوده في الخارج، والوجود الذهني هو حصول الأمر قائماً في الذهن، وإن كان الأمر حاصلاً في الذهن فهو إما أن يكون معقولاً، أو متخيلاً، أو مدركاً إدراكاً حسياً مشتركاً، وإن كان موجوداً في الخارج، فهو إما أن يكون مادة محسوسة، أو جوهراً معقولاً، وهذا الجوهر المعقول هو نفسه ذو مراتب، أخسها جوهر العقل الإنساني، ويتوسطها العقل السماوي، وأعلاها العقل الإلاهي، وبالجملة، فالوجود لا يخرج عن إما أن يكون ذهنياً، وإما عينياً.

وهنا، نسأل هذا السؤال: إذا كان شيء ما لِزَاماً عليه أن يكون إما في الذهن، أو في الخارج، فهل معنى كونه في الخارج، أو كونه في الذهن، هو أيضاً جزء مقوم لماهية ذلك الشيء أم لا ؟ أي هل نحو وجود الشيء هو جزء لما به ذلك الشيء هو هو ؟ الجواب: كلا إطلاقاً! وأيسر دليل على هذا الجواب هو أنه لو كان على خلافه، أي لو كان نحو وجود الشيء مقوماً لحقيقة الشيء، وحقيقة الشيء هي ما به الشيء هو هو، وقد كنا قد رأينا أن ما به الشيء هو هو لا يرتفع أبداً، لكان إذا كان شيء ما موجوداً بنحو من الأنحاء لامتنع أن يُتَصور على خلاف حال وجوده، فيكون إذا كان موجوداً في الواقع فهو يكون ممتنعاً عليه أن لا يوجد كذلك أبداً، وإذا امتنع عليه أن يوجد كذلك أبداً، فإنه بطريق الأولى ألا يكون إلا موجوداً على ذلك النحو أبداً، فتصير كل الأشياء أبدية الوجود وهو خلاف الظاهر من أمر كثير من الأشياء، إن هذا الجواب القريب الأول، ولكن نزيد عليه هذا الجواب الفلسفي الثاني:

لقد ذكرنا أن ماهية الشيء أو جزءها المقوم لها هو ما لو افترضناه مرتفعاً ارتفع معه نفس حقيقة الشيء، كما لو ارتفعت ثلاثية الأضلاع من المثلث فيرتفع بارتفاعها نفس حقيقة المثلث، ولكن للمثلث أنحاء ممكنة في الوجود، فهو قد يكون

موجوداً في الذهن، وقد يكون موجوداً مرسوماً في لوحة، وقد يكون قد صنعناه من خشب أو حديد... فكون المثلث، إذاً موصوفاً بنحو ما من أنحاء الوجود تلك، هل عساه أن يكون مقوماً لنفس ماهية المثلث، أي لو أن الذهن قد اعتبر المثلث وقد رُفع عنه مثلاً كونه موجوداً في الذهن أو في الواقع، فهل ترتفع حقيقة المثلث بما هي هي ؟

الجواب: كلا بتاتاً ! لأنه لو كان كذلك لأدرك الذهن أن المثلث الموجود في الذهن مثلاً، هو حقيقة تختلف بالماهية عن المثلث الموجود في الحقيقة، كإدراكه لاختلاف ماهية المربع عن ماهية الدائرة، ولكن الذهن لا يدرك المثلث في الذهن مختلفاً بالماهية عن المثلث الموجود في الواقع، فإذاً وجود المثلث في الذهن أو في الواقع هو غير مقوم لماهيته، فهو إذاً عارض له، فالوجود إذاً هو غير الماهية، إنه عرض لها.

إن الوجود عرض للماهية ! تلك ما هي إذاً تلك الاستخلاص الكبير، وتلك العبارة الشهيرة التي شاعت عن ابن سينا أولاً، ثم تلقاها متكلمة الإسلام بعده، كالفخر الرازي، والقطب الرازي، وسعد الدين التفتازاني، والملا صدر الدين الشيرازي، وكذلك قد تلقاها لا هوتي المسيحية، كالقديس توما الإكويني، ودونس سكوت، وآثار هذه العبارة ما فتئت باقية إلى الفلسفة الحديثة والمعاصرة[1]!

وكون الوجود عرض للماهية لا يلزم منه أنه كل ماهية فالوجود عرض لها، إذ قد يتفق أن نجد ماهية يكون الوجود جزء مقوماً لها، ولكن هذا التقويم لا يكون لها من حيث هي ماهية بإطلاق، بل من حيث هي ماهية ما معينة، نعم إذ لنا أن نقسم الوجود تقسيماً آخر، فنقسمه إلى وجود ضروري، وآخر – غير ضروري – أو ممكن، والوجود الضروري قد نقسمه إلى ضروري بذاته، وضروري بغيره[2]، فالضروري

---

(1) الفخر الرازي "المباحث المشرقية"، القطب الرازي "شرح المطالع"، سعد الدين التفتازاني "المقاصد"، الملا صدر الدين الشيرازي "الأسفار الأربعة"، القديس توما الإكويني "الماهية والوجود"، دونس سكوت "أسئلة.."، إدموند هوسرل "أفكار ممددة لفينومينولوجيا متعالية" وهذا يظهر في عبارة المعنى النوّامي الذي هو في ذاته خلو من كل معنى وجودي. جان بول سارتر "الوجود والعدم"...

(2) ابن سينا، "النجاة" الإلاهيّات، المقالة الثانية.

بغيره هو في أصله ممكن بذاته، فذاته إذاً فقيرة من الوجود، وإنما الوجود تناله من علة غيرها، فالوجود ليس من حقيقتها، فهو عارض لها، أما الموجود الضروري بذاته، فهو الموجود الذي نفس حقيقته تنطوي على وجوده، فوجوده ليس له من غيره، أي أن نسبة الوجود إلى ماهيته كنسبة ثلاثية الأضلاع للمثلث، وهذا هو الموجود الإلاهي، أو الماهية الإلاهية.

فإذاً التفرقة بين الوجود والماهية عند ابن سينا يمكن أن نعتبر لها مرتبتين ظاهرتين:

أ) التفرقة بين معنى مطلقِ الوجود، ومطلق الماهية، بلا تخصيص ولا تقييد، أي أن نفس معنى الوجود الذي بمُجرده إنما يدل على محض الإنية على لغة ابن سينا، هو غير معنى محض كون الشيء له حقيقة بما هو هو.

ب) والتفرقة بين ماهية ما معينة، وكون الماهية تلك موجودة، وهذه التفرقة ليس يمكن سريانها على كل الماهيات بأسرها، وإنما تشذ عنها ماهية واحدة مخصوصة، وهي الماهية الإلاهية التي وإن كانت ماهية بسيطة لا تركيب فيها، فإن الوجود فيها مقوم لها، فلم يكن الوجود عرضا لحقيقة الله، فمن أجل ذلك كان وجوده عين ماهيته، أما الموجودات الأخرى غير الله، فإن وجودها غريب عن ماهيتها، فهو عرض لها، وهي من أجل ذلك كانت محتاجة لعلة موجدة لها، أو مُسْبِغة عليها الوجود، وهذا الوجود لا يمكن أن تناله في آخر السلسلة إلا من موجود يكون وجوده غير مستعار البتة من غيره، وهو ذلك الذي يسميه ابن سينا بواجب الوجود.

إشارة لمعاني الجوهر عند أرسطو:

إن الطريق للبحث في الجوهر عند أرسطو، وهو المسمى في لغته، أي اللغة اليونانية أُوزِيَا οὐσία، طريقان: إما أن نأخذ بالنظر فيما تدل عليه هذه العبارة عنده، وأن نتقصى في كل وجوه الأشياء التي من شأنها أن يُطلق عليها اسم الجوهر، وإما أن نأخذ في البحث في الجوهر نفسه، بعدما أن يكون قد تعين لنا معناه، وننظر في ما هي علله، ومما يتركب، وكيف يتكون، وإلى كم من صنف هو ينقسم.

والحق أن أرسطو كان قد سلك الطريق الأول في تطرقه للجوهر، لاسيما في كتاب المقولات[1]، وكتاب الدال مما بعد الطبيعة[2].

أما السلك الثاني فقد اتخذه بخاصة في كل مصنفاته الطبيعية، والفلسفية، وأعني كتاب السماع الطبيعي[3]، وكتاب ما بعد الطبيعة[4]، وكتاب الكون والفساد[5]،.. وهلم جرا.

إلا أننا نحن هنا سوف نتخذ المسلك الأول فحسب، أي أننا سوف نقتصر فيها على استقصاء وبيان شتى المعاني، وعلى أي الأنحاء كان المعلم الأول يفهم هذه العبارة الجوهرية في فلسفته، وفي كل فلسفة أيضاً، أي عبارة الجوهر.

الجوهر جوهران، وهو الجوهر الأول، والجوهر الثاني، ونريد بذلك أن هذه العبارة نفسها إنما تدل عند أرسطو على معنيين ظاهرين وهما اللذان ذكرتهما، وليس مرادنا، غير شك، أن الجواهر الموجودة هي عنده إنما تنحصر في جوهرين اثنين.

فماذا إذن يعني أرسطو أولاً بالجوهر الأول، وماذا يعني ثانياً بالجوهر الثاني، وفيما هما يختلفان، وفيما هما يتفقان ؟

الجوهر الأول هو الموجود الذي لا يوجد في موضوع ولا يقال على موضوع، وإذا قلنا هو الموجود الذي لا يوجد في موضوع فمعناه أنه ليس هو الوجود الذي وجوده ما دام موجوداً هو من وجود غيره، لأن الموجود الذي وجوده ما دام موجوداً هو من وجود غيره إذا افترضنا ارتفاع وجود ذلك الغير ارتفع وجوده، وكذلك الجوهر الأول فهو ذلك الوجود الذي مهما افترضنا ارتفاع غيره، فهو يبقى موجوداً، فما يلزم أيضاً من هذا التعريف هو أن الجوهر الأول له وجود خارجي متحقق في

---

(1) انظر كتاب المقولات، فصل في الجوهر، ص 40، في النص الكامل لمنطق أرسطو، بتحقيق وتقديم د.فريد جبر، ونشر دار الفكر اللبناني سنة 1999.

(2) انظر كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، مقالة الدال، فصل في الجوهر.

(3) السماع الطبيعي، لأرسطوطاليس، المقالة الأولى، فصل ستة، وفصل سبعة، وفصل ثمانية.

(4) كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس، مقالة الزاي، ومقالة الهاء، ومقالة الطاء.

(5) كتاب الكون والفساد لأرسطوطاليس بأكمله.

الأعيان، أي أنه ليس وجوده هو فقط وجود حصولي في الذهن، أي أن الجـوهر الأول ليس البتة بمعنى أن يكون حاصلاً في الذهن بتجريد الذهن له من موجودات الخـارج، لأن كل معنى قائم في الذهن فهو موجود في الذهن، أي أن وجوده إنما هو وجود قـائم بشيء مغاير له، ولكن قد كنا قلنا بأن الجوهر الأول هو موجود لا يوجد في موضوع، والذهن موضوع، فإذن الجوهر الأول يمتنع أن يكون معنى حاصلاً في الذهن، فهو إذاً موجود حاصل في الأعيان.

فالجوهر الأول هو وجود متعين في الخارج، ومع تعينه في الخارج فهو ما لا يقوم بغيره البتة، ولكن هل غير الجوهر موجود ؟ إي نعم ! إنه موجود، فأرسـطو لـم يقل كما كان يقول سلفه وخصمه الفلسفي الأول بارمنيدس[1] أن الوجود لا يُقال إلا على نحو واحد، فهو إذاً واحد، فيلزم، لو كان المعلم الأول كان قد ذهب مذهبـه، وبعـد أن يكون قد وضع الجوهر الأول، أنه ليس يوجد إلا الجوهر، وكل ما خلا الجوهر، فهـو نفْخ في الهواء ! لذلك فإن قول أرسطو في تعريفه الجوهر الأول بأنه ما لا يوجد فـي موضوع، يمكن أن يستنبط منه أيضاً أنه هناك أيضاً وجود آخر صفته أنه يقـوم فـي الموضوع، وإلا لما كان، لزيادة ذلك الفصل إلى الوجود في تعريفه الجوهر الأول مـن فائدة !

وكل ما سوى الجوهر يسميه أرسطو بالعرض، ويقسمه إلـى وجـوه تـسعة، أهمها الكيف، والكم والإضافة، ولكنا نحن لن نفصل القول فيـه هاهنـا، بـل سـنذكر خواصه بقدر ما ينفعنا في زيادة بيان معنى الجوهر، على العمـوم، والجـوهر الأول، على الخصوص.

---

(1) انظر السماع الطبيعي، المقالة الأولى، الفصل الخامس، والفصل السادس.

انظر كتاب ما بعد الطبيعة كله، وبخاصة مقالة الألف الكبرى، ومقالة اللام و مقالة النون. هذا وإنا لسنا واجدين أثراً تعقب كلام ارسطو في رأي أستاذه المظيم إفلاطون في المثل والكليات أتم من ذلك العمل الخالد للعلامة الفرنسي الكبير والباحث النحرير الأستاذ ليون روبانLeon Robin، ولا أكمل منه، وهذا الأثر هو، La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote، étude historique et critique، Paris 1908 .

فالعرض هو موجود، أي أنه متعين في الخارج، ولكنه مع تعينه في الخارج، فهو لا يقوم بذاته، على معنى أنه محتاج في وجوده إلى وجود يقوم به، أي إلى موضوع، وهذا العرض إنما يوجد بقدر ما له نسبة إلى ذلك الموضوع، ولما كان ممتنعاً أن يقوم العرض بالعرض، كان الموضوع الذي يقوم به العرض لا محالة غير العرض، ولكن أي شيء ليت شعري هو غير العرض ؟ إنما هو، لعمري، عين الجوهر الأول، فالجوهر الأول إذاً، هو ما تقوم به أنحاء الوجود الأخرى، فيحصل لنا تعريفان متلازمان للجوهر الأول:

أ) ما لا يقوم في موضوع.

ب) وما يقوم به غيره من أعراض.

وكان التعريف للجوهر الأول قد زاد أيضاً بأنه ما لا يقال على موضوع، فما معنى ذلك يا ترى؟

أن يقال شيء على موضوع معناه أن يحمل اللفظ الذي يدل على ذلك الشيء، على اللفظ الذي يدل على الموضوع، وحمل اللفظ على اللفظ هنا لا يقصد به مجرد حمل ذلك اللفظ على ذلك اللفظ بما هما لفظان حسيان، وإنما ينوى بهما من ورائهما إزاء أن ذلك المعنى في الحقيقة إنما يقوم بذلك المعنى في الحقيقة، ولكن الألفاظ هي تنقسم إلى أسماء وحروف، وأفعال، وهذه الأسماء قد تكون تدل على أشياء حسية أو على أشياء معنوية، وأيضاً هناك تقسيم آخر ذو بال، وهو أن ما يدل عليه الاسم، قد يكون شيئاً مفرداً، أو على لغة أرسطو، شيئاً مشاراً إليه، وقد يكون معنى كلياً لا وجود متعين له، فمثلاً اسم عماد هو يدل دلالة أولى على شيء مفرد أستطيع أن أراه وألمسه وأن أشير إليه، وعبارة هذا اللون الأبيض الذي أراه على ثوبك، فهي تدل أيضاً دلالة أولى على شيء متعين ومشار إليه، وله وجود حقيقي في الأعيان، فإذن هل يمكن أن يحمل الاسم الذي يدل على مشار إليه وقائم بذاته، على موضوع قد يكون مشاراً إليه ومتعيناً، أو قد يكون نفسه كلياً، إنه من المحال ذلك اللهم إلا في وضع واحد وهو أن يكون الحمل حمل هوية، فأنت يمكنك أن تقول مثلاً زيد هو زيد، أو هذا الحمار هو هذا

الحمار، حيث الحمار وزيد إنما هما جوهران متعينان قد حُملا على موضـوعين همـا نفساهما، وما كان قد أمكن ذلك إلا لأن ما يُشار به اللفظ الأول إنما هو عين ما يُـشار به اللفظ الثاني، أو، وبلغة هوسرلية معاصرة، لأن كلا المعنيـين، معنـى الموضـوع ومعنى المحمول ليسا بينهما تفاضل البتة، أما لو حملنا هذا الحمل وقلنا مثلاً بأن محمداً هو زيد، أو الإنسان هو زيد لبانت الشناعة ظاهر البيان من أول الأمر، لأنه، محمد هو ليس زيداً، والإنسان هو معنى كلي، يدل دلالة أعـم وبـالقوة علـى زيـد وعمـرو وروبار،... ، ويدخل تحتها أفراد البشر كلهم، لذلك كان الاسم الذي يدل على موجـود في الخارج، فهو يدل على مُتعين ومفرد، والذي يدل على مُتعين ومفرد فهو يمتنـع أن يُحمل على موضوع اللهم إلا إذا كان حمل هوية كما كنا قد رأينا، ولكن الموجود فـي الأعيان هو إما أن يكون مُشاراً إليه قائماً بغيره وهو العرض، وإما أن يكون مشاراً إليه لا يقوم بغيره، أي لا يوجد في موضوع وهو الجـوهر الأول، فـالجوهر الأول إذاً لا يُحمل على موضوع.

وقد يتوهم القارئ بعد ما أن يكون قد اطلع على هذا البيان الـسالف أن هـذا الفصل الثاني للجوهر الأول بأنه ما لا يُحمل على موضوع إنما يشاركه فيـه أيـضاً العرض المشار إليه، وهو توهم صحيح، ولكن هناك، مع ذلك فرق كبير بين الجـوهر المشار إليه والعرض المشار إليه في أمر امتناع الحمل، وهو أن العرض المشار إليـه مع استحالة أن يحمل على موضوع فإننا يمكن أن نشتق منه أسماء حقيقة بالحمل على الموضوع، فهذا البياض الموجود مثلاً في جسم هذا الرجل لا يمكـن البتـة أن يحمـل عليه، إذ يمتنع أن نقول بأن هذا الجسم هو هذا البياض، إذ الجسم هو بـيِّنٌ أنـه غيـر البياض، لكننا يمكننا أن نشتق من البياض اسماً، وهذا الاسم المشتق يصير بعدها ممكناً حمله على هذا الجسم فنقول فيه بأنه جسم أبيض.

أما نفس هذا الأمر فهو ممتنع البتة في حال الجوهر الأول، إذ ليس يمكـن أن نشتق من زيد مثلاً، اسماً، ثم نصف به شيئاً من الأشياء، فبان بذلك إذاً الفرق هنا بـين المشار إليه العرض الذي مع أنه يشترك مع الجوهر الأول في أنـه لا يحمـل علـى موضوع، فإنه يمكن اشتقاق اسماً منه يكون ممكناً حمله على الموضـوع، والجـوهر

الأول الذي مع امتناع حمله على موضوع فهو ليس يمكن بتاتاً أن يشتق منه اسم يمكن حمله على موضوع.

فبعد التفصيل في معنى الجوهر الأول، أي شيء هو الجوهر الثاني ؟

يقول أرسطو بأن الجوهر الثاني هو ما لا يوجد في موضوع ولكنه يحمل على موضوع.

وهو إنما يريد به كليات الجواهر الأول، وليس أعراضها، أي الأنواع والأجناس، فقد قلنا أن الجوهر الأول هو الموجود القائم بالذات المشار إليه كزيد، أو هذا الرجل، أو هذا الفرس المشار إليه، ولكن نحن نميز أيضاً في زيد أنه إنسان، وفي ذلك الفرس الذي اسمه الأبلق بأنه فرس، وفي أن زيداً والفرس معاً أنهما شيئان حيّان، فالإنسانية بالإضافة إلى زيد سميت نوعاً له، والفرسية بالإضافة إلى الأبلق نوعاً له أيضاً، والحياتية التي تدخل تحتها الإنسانية والفرسية سُميت جنساً بالإضافة إلى الجوهرين المذكورين.

فالنوعية والجنسية إذن هما المسميان بالجوهر الثاني، ولكن كيف يقول أرسطو بأنهما لا يوجدان في موضوع وهو مع ذلك إنما يضع بأنهما هما كليان ؟ ونحن نعلم ظاهر العلم بأن أرسطو كان يأبى أيما إباءٍ أن يسلم بوجود الكلي في الأعيان، على عكس أستاذه العظيم أفلاطون، بل لقد كان يعتبر أنه ليس للكلي إلا وجود ذهني، وأنه إنما هو أثر للتجريد !؟

نعم فهذا الموضع لمن مشكلات الفلسفة الأرسطية الكبرى وأعظمها، ونحن هنا إنما سنذكر حلاً كان قد بدا لنا على غاية المتانة والإقناع.

فنبدأ أولاً بمعاودة بسط المسألة وزيادة بيانها: إن الجوهر الثاني هو ما لا يوجد في موضوع، إنه النوع والجنس، ولكن النوع والجنس إنما هما كليان، والكلي لا وجود حقيقي له البتة، وإنما هو فقط أثر للتجريد، فإذاً الجواهر الثواني هي أثر للتجريد، ولكن كل ما لا وجود حقيقي له، وكان أثراً للتجريد فهو موجود في الذهن، إذاً الجواهر الثواني هي موجودات ذهنية، أي أنه لا قِوام لها بذاتها، فهي توجد في غيرها، فهي إذاً توجد في موضوع، وهذا إنما هو خلاف ما قد وُضع في التعريف !؟

والحل الممكن لهذا الحَرَج هو ما يلي:

من غير شك أن المعاني الكلية كمعنى الإنسانية أو الحيوانية لا وجود حقيقي لها في الأعيان، ولكن امتناع وجودها في الأعيان لا يقتضي بالضرورة وجودها في الأذهان حتى يلزم تناقضها مع نفس التعريف الأرسطي للجوهر الثاني بأنه هو أيضاً ما لا يوجد في موضوع، إذ أنه ينبغي في الحقيقة أن نفرق بين الإنسانية، مثلاً، بما هي إنسانية، والإنسانية بما هي معنى كلي، أي بما هي شيء يقال على كثيرين، لأن هذه الإنسانية بما هي شيء يقال على زيد وعمرو، والآن، فإنما هي ليست بشيء مُقوِّمٌ لجوهر الإنسانية نفسها، بل هو معنى ذو حصول في الذهن، إذ الذهن بملاحظة وجود طبيعة الإنسانية في الأفراد الخارجية، يتحصل عنده معنى الكلية.

أما نفس حقيقة الإنسانية بغير رعاية الوجود الذهني، أو الخارجي، فهو لا يقال عنه بالكلي، إذن فما قصده أرسطو بالجوهر الثاني، وعده كمثل الجوهر الأول لا يوجد في موضوع، فإنما هو الماهية بما هي كذلك.

أما كلية الماهية وصدقها على كثيرين، فهو ذلك المعنى الذي هو حاصل في الذهن، وكان من أجل ذلك غير ممكن دخوله تحت نفس معنى الجوهر الثاني كما كان قد حده المعلم الأول.

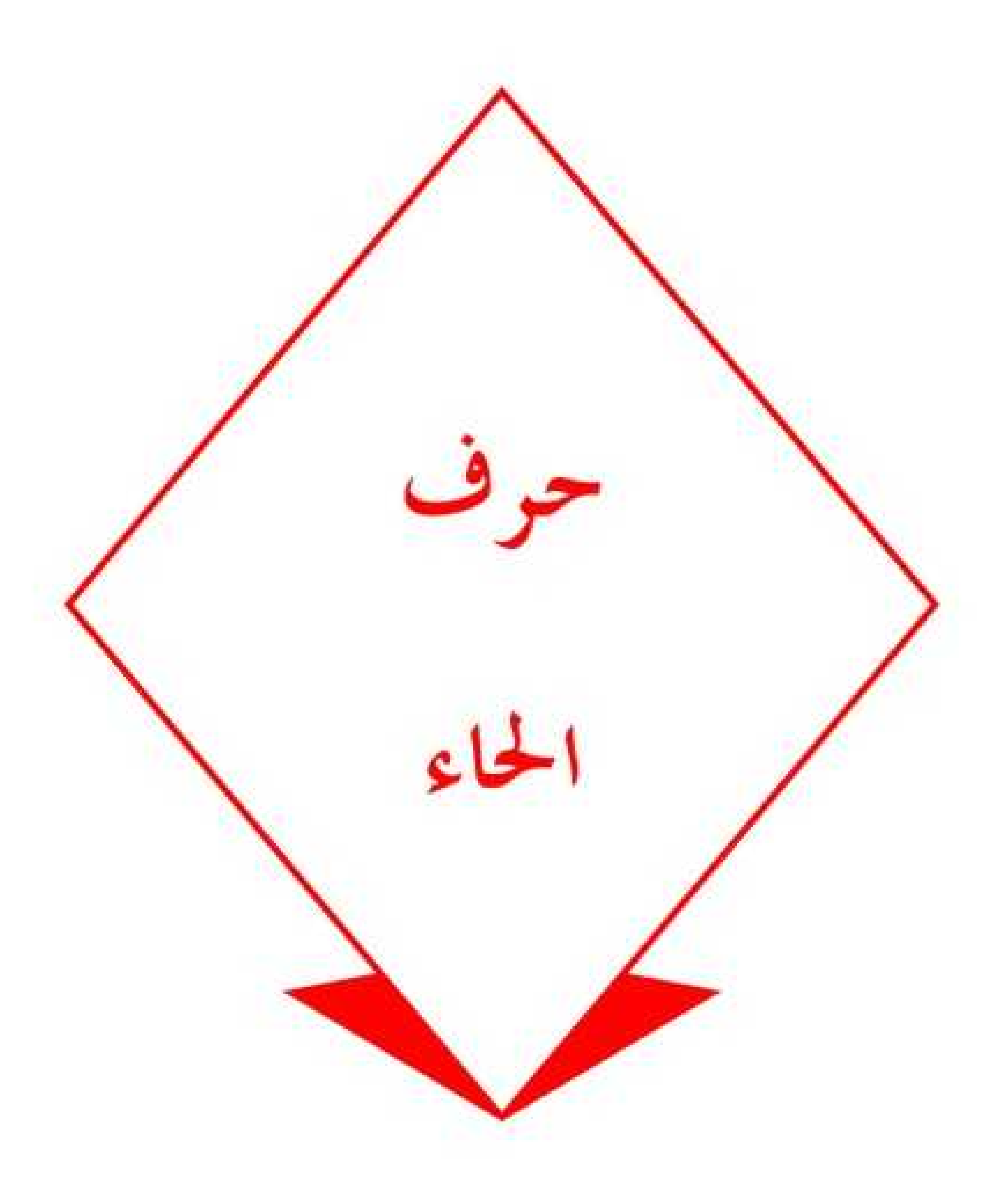
ولكن زيادة تعريف أرسطو له بأنه ما يقال على الموضوع، أليس ينقض ما اعتمدناه من حل للمشكل السالف الذكر ؟

كلا البتة ! وذلك لأن القول أن الجوهر الثاني هو ما يحمل على موضوع، لا يراد به أن هذا الحمل له بما هو كذلك، وإنما بأنه الجوهر الثاني بما هو كذلك لا يمنع أن يصدق على الموضوع، خلاف الجوهر الأول، وأنت بصيرٌ، إن كنت من أهل الفطنة ما بين المعنيين من فرق!

والجوهر الأول والجوهر الثاني كلاهما لا يطرأ عليهما البتة الاشتداد والضعف، كسائر الأعراض ما عدا الكم، فزيدٌ لا يكون اليوم مثلا أشد جوهرية من أمس أو أقله، ولا يكون أشد جوهرية من عمرو أو أقله، ومعنى الإنسانية أو الحيوانية

أيضاً لا يكون فيهما اشتداد أو ضعف، على عكس هذا الأبيض مثلاً الذي قد يكون أشد بياضاً مما كان عليه آنفاً أو أقله.

ولكن الخاصية الأولى التي ينفرد بها الجوهر دون المقــولات الأخــرى، على رأي أرسطو، إنما هي قبوله للأضداد، فليس إلا الجوهر، ممن يقبل تعاقــب ضدين عليه مثل البياض والسواد في زيد، أما المقولات الأخرى فهو ممتنع فيهــا ذاك البتة.


حرف
الحاء



حتمية Determinism:

مذهب فكري انتشر في كل من التاريخ والعلوم السياسية.

الحتمية (Determinism): فرضية فلسفية تقول إن كل حدث في الكون بما في ذلك إدراك الإنسان وتصرفاته خاضعة لتسلسل منطقي سببي محـــدد ســلفاً ضــمن سلسلة غير منقطعة من الحوادث التي يؤدي بعضها إلى بعض وفق قــوانين محــددة، يؤمن البعض بأنها قوانين الطبيعة في حين يؤمن آخرون بأنها قضاء الله وقدره الــذي رسمه للكون والمخلوقات، وبالتالي فنظرية الحتمية يمكن تبنيها من قبــل أشــد النــاس إلحاداً وتمسكاً بالقوانين العلمية كما يمكن تبنيها من قبل أشد الناس إيماناً وقدرية.

في الحتمية، لا يمكن حدوث أشياء خارج منطق قوانين الطبيعة (ووفق التفسير الديني للحتمية وضع الله القوانين في الطبيعة ليسير كل شيء وفقها)، وبالتالي لا مجال لحوادث عشوائية غير محددة سلفاً، ويعترف الحتميون بأنه ربما يصعب على الإنــسان أحياناً معرفة النتيجة مسبقاً نتيجة عدم قدرته تحديد الشروط البدئية للتجربــة، أو عــدم امتلاكه للصياغة الدقيقة للقانون الطبيعي، لكن هذا القانون موجود والنتيجة محددة سلفاً.

يقول أتباع مذهب الحتمية: إن جميع الحوادث ليست ســوى نتيجــة لأســباب وظروف محددة، فلا ظواهر اجتماعية أو سياسية تحدث صدفة، بل لكل حادثة إنــسانية علاقات سببية تربطها بمسببات موضوعية، من هنــا فــالحتميون لا يكتفــون برصــد الظاهرة، بل يفتشون عن أسبابها الأولى والأساسية.

وعلى الصعيد السياسي اشتهر الماركسيون بنزعتهم الحتمية في التحليل، فهــم يتكلمون عن الحتمية التاريخية، وعن حتمية الــصراع الطبقــي، مقحمــين الأســباب الاقتصادية في مقدمة كل تفسير أو تحليل.

فلسفة الحتمية:

القضية الأولى التي تنادي بها الفلسفات الحتمية هي أن الإرادة الحرة ما هي إلا مجرد وهم إنساني (باستثناء إذا أردنا تعريفها كما في الفلسفة الانسجامية الأصلية)، يمكن التمييز بين موقفين أو مدرستين: مدرسة تقول أن جميع الحوادث المستقبلية محددة سلفاً وستحدث ضرورة (وهذا ما يعرف بالقدرية Fatalism) (وهي نظرة أكثر تعلقاً بالميتافيزيقيا)، والحتمية التي ترتبط أساساً وتعتمد على أفكار المادية والسببية، وهو موضوع يبحثه الفلاسفة خاصة منذ القدم أهمهم عمر الخيام، ديفيد هيوم، توماس هوبز، إيمانويل كانت، بول هنري ثيري، بارون دي هولباخ وأخيراً جون سيرل.

حداثة Modernity:

تعبر كلمة حداثة (عصرنة أو تحديث) عن أي عملية تتضمن تحديث وتجديد ما هو قديم لذلك تستخدم في مجالات عدة، لكن هذا المصطلح يبرز في المجال الثقافي والفكري التاريخي ليدل على مرحلة التطور التي طبعت أوروبا بشكل خاص في مرحلة العصور الحديثة، بشكل مبسط، يمكن تقسيم التاريخ إلى خمسة أجزاء: ما قبل التاريخ، التاريخ القديم، العصور الوسطى، العصر الحديث والعصر ما بعد الحديث.

معظم الحياة الحديثة تغذت من مصادر متعددة: اكتشافات علمية مذهلة، معلومات عن موقعنا من الفضاء وتصورنا عنه، مكننة الصناعة التي حولت المعرفة بالعلوم إلى تكنولوجيا، وغيرها، كل هذا يخلق بيئات جديدة للبشر ويدمر القديمة، فهو يعجل حركة الحياة، يبلور أفكاراً واتجاهات اجتماعية وسياسية ودينية، يكون قوى وسلطات جديدة، يعقّد العلاقات بين الناس وبعضهم وبين الناس والمؤسسات المختلفة، يزيد أو يغير اتجاهات الصراعات الطبقية ويفصل الملايين من البشر عن تاريخهم وعاداتهم الموروثة منذ الأزل.

والحداثة (Modernity) هي مذهب فكري أدبي علماني، أسس على أفكار وعقائد غربية خالصة مثل الماركسية والوجودية والفرويدية والداروينية، وتأثر بالمذاهب الفلسفية والأدبية التي سبقته مثل السريالية والرمزية... وغيرها، وهدف

مذهب الحداثة إلغاء مصادر الدين، وما صدر عنها من عقيدة وشريعة وتحطيم كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية، بحجة أنها قديمة وموروثة، لتتبنى الحياة علـــى الإباحيـــة والفوضى والغموض، وعدم المنطق، والغرائز الحيوانية، وذلك باسم الحرية، والنفـــاذ إلى أعماق الحياة.

وتعتبر الحداثة خلاصة مذاهب خطيرة ملحدة، ظهرت في أوروبا كالمـــستقبلية والوجودية والسريالية، وهي من هذه الناحية شر، لأنها إملاءات اللاوعي فـــي غيبـــة الوعي والعقل، وهي صبيانية المضمون وعبثية في شكلها الفني، وتمثل نزعـــة الـــشر والفساد في عداء مستمر للماضي والقديم، وهي إفراز طبيعي ومنطقي لعزل الدين عن الدولة في المجتمع الأوروبي ولظهور الشك والقلق في حياة الناس، مما جعل للمخدرات والجنس تأثيرهما الكبير.

ظهر مذهب الحداثة في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي تقريباً في باريس على يد كثير من الأدباء السرياليين والرمزيين والماركسيين والفوضـــويين والعبثيـــين، ولقي ترحيباً وتجاوباً من الأدباء الماديين والعلمانيين والملحدين في الشرق والغرب إلى أن وصل هذا المذهب إلى شرقنا الإسلامي والعربي.

بداية الحداثة:

الحداثة تشمل مجموعة من التغييرات الاقتـــصادية والـــسياسية والاجتماعيـــة بالإضافة إلى أخذ تلك التغييرات على أنها عصرية، الجدل حول الحداثة يتنـــاول هـــذه التغييرات التي يبدو أنها بدأت في أوروبا في أواخر القرن الخامس عشر أو بداية القرن السادس عشر.

بعض المفكرين يؤرخون بداية الحداثة عام 1436، مع اختـــراع غـــوتنبيرغ للطباعة المتحركة، والبعض الآخر يرى أنها تبدأ في العام 1520 مع الثورة اللوثريـــة ضد سلطة الكنيسة، مجموعة أخرى تتقدم بها إلى العام 1648 مع نهاية حرب الثلاثين عام ومجموعة خاسة تربط بينها وبين الثورة الفرنسية عام 1776 أو الثورة الأمريكية عام 1789 وقلة من المفكرين يظنون أنها لم تبدأ حتى عام 1895 مع كتـــاب فرويـــد "تفسير الأحلام" وبدأ حركة الحداثة (modernism) في الفنون والآداب.

التغييرات الأساسية:

بالرغم من أن الحداثة ترتبط عادة بالتقدم التكنولوجي إلا أن التغييرات الفكرية كانت الأكثر تأثيراً، تشمل التغييرات الفكرية السياسة والاقتصاد والدين وعلم الاجتماع.

علم الاجتماع:

بالرغم من أن ابن خلدون هو من وضع أسس علم الاجتماع، إلا أن الحديث عنه لم يأخذ منحنى مؤثراً في المجتمعات حتى ظهر المفكرون الحداثيون، فكرة ديكارت عن كوسموبولس مثالية ألهبت خيال المفكرين في القرون الثلاثة التالية، وأنجبت العديد من رواد العدالة الاجتماعية والمدن المثالية نسجاً على منوال "المدينة الفاضلة" لتوماس مور.

كانت الأفكار تميل إلى البحث عن العدالة الاجتماعية ورفض الإقطاع والطبقية التي كانت سائدة في أوروبا في تلك الوقت وتدعو إلى مجتمع فاضل يحصل فيه الجميع على حقوق متساوية، أدت هذه المدارس الفكرية إلى ظهور العديد من المدارس السياسية والاقتصادية القائمة عليها مثل الشيوعية والاشتراكية والماركسية وغيرها، وأدت تلك بدورها إلى تغيير النظم الحاكمة في أوروبا وحدوث الثورات الاجتماعية والسياسية مثل الثورة الفرنسية والثورة البلشفية.

من المفكرين الحداثيين الذين أثروا في علم الاجتماع فرديناند تونيز وإميل دوركهيم وماكس ويبر وكارل ماركس.

الاقتصاد:

بالرغم من المثالية في علم الاجتماع وبالرغم من غلبة العدالة الاجتماعية إلا أن خطين رئيسيين ظهرا في الاقتصاد الحداثي، الرأسمالية والتجارة الحرة بقيادة آدم سميث والماركسية والشيوعية التي دعا إليها كارل ماركس.

كانا هذين الرائدين أول من نظر للاقتصاد السياسي.

الدين:

في بداية الحداثة في عصور التنوير والنهضة بدأت بوادر السخط على الكنيسة في أوروبا تظهر يؤججها تعنت الكنيسة وجشع العديد من رجال الدين وسيطرتهم على المجتمع من خلال وضعهم في طبقة مرتفعة بعد طبقة الملوك والنبلاء، حتى أن البعض يحدد بداية عصر الحداثة بثورة لوثر مارتن ضد الكنيسة الكاثوليكية البابوية عام 1525.

إلا أن السخط على رجال الدين والتبرم من سيطرة روما على الدول لم يكن هو التغيير الوحيد، في نهايات العصور الوسطى وبداية عصر التنوير كانت التفسيرات حول العالم وما فيه تدور في حيز الدين، الله هو الخالق وهو الذي سوف ينهي الكون، للتاريخ نهاية واضحة... الخ.

في بداية القرن السابع عشر الميلادي أسس نيوتن قوانين الفيزياء الحركية أو الميكانيا، أوحت هذه القوانين للناس أن العالم يمكن فهمه بدون العودة إلى الدين، كان نيوتن يؤمن بأن الله خالق الكون وأنه هو الذي خلق هذه القوانين إلا أن فهمها أو دراستها يمكن أن تتطور بدون العودة إلى الإنجيل.

فيما بعد، قام آخرون بدراسة مجالات أخرى من الحياة بمنأى عن الدين: الاقتصاد، السياسة، الأخلاق وغيرها، كل هذه أعطت إمكانية إخراج الدين من دائرة الحوار وجعل الحوار، في رأيهم، عقلاني، منطقي ويمكن التكهن به، الإنسان يمكنه أن يستوعب كيفية عمل الأشياء ويمكنه أن يغيرها، هذه الطريقة في التفكير في النهاية أدت إلى تحول مجموعة من المفكرين الراديكاليين إلى الربوبية التي ترفض الأديان المنظمة وتدعو إلى التمسك بالعلم والمنطق.

العلمانية والإلحاد كانتا الخطوات التالية المتوقعة لهذه الأفكار:

تطور العلم وتعارض العلم مع الدين أدى إلى ظهور طبقة من العلماء رفضوا كافة الأديان واعتنقوا الإلحاد وبدأوا الدعوة إلى أنظمة حكم علمانية لا تسمح للدين بالتدخل في أمور الحياة العامة، ظهور نظرية دارون في النصف الثاني من القرن

التاسع عشر عزز هذه الظاهرة وشجع الكثير على الإلحاد معتمدين على النظرية التي تتعارض مع الفكر الديني الذي يؤكد أن الناس جميعاً من نسل آدم.

السياسة:

معظم الفلاسفة السياسيون يعتبرون ميكافيللي وهوبز وبودين، والبعض قد يضيف لوثر أيضاً، كمفكرين نظروا للتغيرات في الواقع السياسي ومهدوا الطريق للدراسات السياسية، أستوعب هؤلاء حقيقة القوى الفاعلة في إيطاليا، ألمانيا، بريطانيا وفرنسا وفسروا السياسة بجدلية فرقت بينها وبين القوى السياسية في العصور الوسطى والعصور القديمة، بصورة عامة، رأوا أن السياسة هي ميدان القوة، الأنانية والسيطرة، ولكنهم أيضاً اعترفوا بدور السلطة في الحفاظ على النظام والأمن، نيكولو ميكافيللي في كتابيه الأمير والحديث وفكره الواقعي أثر تأثيراً بالغاً على الفكر السياسي في الغرب إلى الحد الذي يمكن فيه أن يقال أنه أساس الفكر السياسي الحديث، فيما بعد قام توماس هوبز بتطوير وتوسيع أفكار ميكافيللي في فلسفته السياسية التي نبع منها الفكر الليبرالي الغربي الحالي.

في عصر التنوير ظهرت نظريات سياسية جديدة من أهمها فكرة "العقد الاجتماعي" المبنية على فكر جان جاك روسو والتي نظر لها أيضاً مونتسكيو وجون لوك والتي تفرق بين الدولة والحكومة وتقول بأن على الشعب أن يتنازل عن بعض الحقوق للحكومة في مقابل الحفاظ على الأمان والنظام، إلا أن هذا التنازل يجب أن يكون بموافقة الشعب فيما أسماه روسو العقد الاجتماعي، هذه النظرية ألهمت الثورة الفرنسية.

مع انتشار الثورة الصناعية تزايد التطور العمراني وظهرت الرأسمالية بقوة مما غير المجتمع بشكل ملحوظ، خلال هذه الفترة بدأ الفكر الاشتراكي بالتكون وحازت الماركسية على دعم الشعوب خصوصاً من قبل الطبقة العاملة.

من قياديي هذا الفكر كارل ماركس وفريدرك إنجلز، في نفس الوقت بدأت حركات سياسية أخرى بالتكون، منها اللاسلطوية والنقابية والحركات التي تدعو إلى تعدد الأحزاب وسيطرة الطبقة العاملة على السياسة والاقتصاد.

تحديد خاصيات مرحلة الحداثة:

هناك محاولات عدة خصوصاً في حقل علم الاجتماع، لفهم مظاهر الحداثة، ويستخدم لهذه الغاية مصطلحات متنوعة مختلفة لوصف المجتمعات، والحياة الاجتماعية والقوة المسيرة driving force، والعقلية الأعراضية symptomatic mentality وغيرها من المصطلحات، هذه المصطلحات تتضمن: البيروقراطية Bureaucracy، العقلنة Rationalization، العلمنة Secularization، الفردية Individualism، الفاعلية Subjectivism، الاختزالية Reductionism، الشواش Chaos، الموضوعية Objectivism، اللاقرينية Decontextualization الدمقرطة Democratization.

رموز مذهب الحداثة الغربيين:

- شارل بودلير (1821- 1867م) أديب فرنسي من أبرز رموز مذهب الحداثة، نادى بالفوضى الجنسية والفكرية والأخلاقية، ووصفها بالسادية (أي مذهب التلذذ بتعذيب الآخرين).
- الأديب الفرنسي غوستاف فلوبير (1821- 1880م).
- مالا راميه (1842- 1898م) وهو شاعر فرنسي من رموز المذهب الرمزي.
- الأديب الروسي مايكوفسكي، الذي نادى بنبذ الماضي والاندفاع نحو المستقبل.

رموز مذهب الحداثة في العالم العربي:

- يوسف الخال وهو شاعر نصراني، سوري الأصل، رئيس تحرير مجلة شعر الحداثية، وقد مات منتحراً أثناء الحرب الأهلية اللبنانية.
- أدونيس (علي أحمد سعيد) نصيري سوري، ويعد المروج الأول لمذهب الحداثة في البلاد العربية، وقد هاجم التاريخ الإسلامي، والدين، والأخلاق في رسالته الجامعية التي قدمها لنيل درجة الدكتوراه من جامعة "القديس يوسف" في لبنان والمتحول، ودعا بصراحة إلى محاربة وسبب شهرته فساد الإعلام بتسليط الأضواء على كل غريب.

- د. عبد العزيز المقالح- وهو كاتب وشاعر يماني، وهــو الآن مــدير لجامعــة صنعاء وذو فكر يساري.
- عبد الله العروي- ماركسي مغربي، ومحمد عابد الجابري مغربي

والشاعر العراقي الماركسي عبد الوهاب البياتي.

- الشاعر الفلسطيني محمود درويش عضو الحزب الشيوعي الإسرائيلي وهو مــن عرب فلسطين، وكاتب ياسين جزائري ماركسي، ومحمد أركون جزائري يعيش في فرنسا، والشاعر المصري صلاح عبد الصبور.

أهم أفكار ومعتقدات مذهب الحداثة:

- رفض مصادر الدين، الكتاب والسنة والإجماع، وما صدر عنها من عقيــدة إمــا صراحة وإما ضمناً.
- رفض الخضوع للشريعة الإسلامية كموجه للحياة البشرية.
- الدعوة إلى نقد النصوص الشرعية، والمناداة بتأويل جديد لها يتناســب والأفكــار الحداثية.
- الدعوة إلى إنشاء فلسفات حديثة على أنقاض الدين.
- الثورة على الأنظمة السياسية الحاكمة لأنها في منظورها رجعية متخلفة أي غير حداثية.
- تبني أفكار ماركس المادية الملحدة، ونظريات فرويــد فــي الــنفس الإنــسانية وأوهامه، ونظريات دارون في أصل الأنواع وأفكار نيتشه، وهلوســته، والتــي سموها فلسفة، في الإنسان الأعلى (السوبرمان).
- تحطيم الأطر التقليدية والشخصية الفردية، وتبني رغبــات الإنــسان الفوضــوية والغريزية.
- الثورة على جميع القيم الدينية والاجتماعية والأخلاقية والإنسانية حتى الاقتصادية والسياسية.

- اللغة (في رأيهم) قوة ضخمة من قوى الفكر المتخلف التراكمي السلطوي، لذا يجب أن تموت، ولغة الحداثة هي اللغة النقيض لهذه اللغة الموروثة، بعد أن أضحت اللغة والكلمات بصناعة عهد قديم يجب التخلص منها.
- الغموض والإبهام والرمز معالم بارزة في الأدب والشعر الحداثي.

حداثوية Modernism:

الحداثوية Modernism حركة ثقافية وفنية تتضمن تطوراً في الفنون والعمارة، والموسيقى الحداثوية والأدب الحداثوي، نشأت في العقود السابقة لعام 1914، كثورة من قبل الفنانين والأدباء على تقاليد القرن التاسع عشر الأكاديمية والتاريخية.

يقسم البعض القرن العشرين إلى عصور حديثة وعصور ما بعد الحداثة، في حين يراه آخرون مجرد جزئين لعهد واحد طويل.

حركات فلسفية Philosophical motions:

الحركات الفلسفية هي إما ظهور شعبية متزايدة لمدرسة فلسفية معينة أو أنها تغير ثوري شامل واسع النطاق في الفكر الفلسفي حول قضايا معينة في عصر من العصور.

معظم الحركات الفلسفية تتميز بمرجعيتها القومية أو اللغوية أو منطقتها التاريخية التي تنشأ فيها. (أنظر الملحق).

الحشاشون Assassins:

طائفة إسماعيلية فاطمية نزارية مشرقية، انشقت عن الفاطميين لتدعو إلى إمامة نزار بن المستنصر بالله ومن جاء من نسله، أسسها: الحسن بن الصباح الذي اتخذ من قلعة "الموت" مركزاً لنشر دعوته وترسيخ أركان دولته، وقد تميزت هذه الطائفة باحتراف القتل والاغتيال لأهداف سياسية ودينية متعصبة.

في عام (471 هـ- 1078م) ذهب الحسن بن الصباح إلى إمامه المستنصر بالله حاجاً وعاد ليدعو لمذهبه، ثم مات الإمام المستنصر بالله وقام الوزير بدر الجمالي

بقتل ولي العهد الابن الأكبر "نزار" لينقل الإمامة إلى الابن الأصغر المستعلي الذي كان في نفس الوقت ابن أخت الوزير، بذلك انشقت الفاطمية إلى نزارية مشرقية ومستعلية مغربية وقد ظهروا في بلاد الشام، وقد امتلكوا عدداً من القلاع وقاوموا الزنكيين وحاولوا اغتيال صلاح الدين الأيوبي عدة مرات، وقد قضى عليهم الظاهر بيبرس، وتلتقي معتقداتهم مع الإسماعيلية عامة من حيث ضرورة وجود إمام معصوم ومنصوص عليه على أن يكون الابن الأكبر للإمام السابق.

وإمام الحشاشين بالشام رشيد الدين سنان بن سليمان، قال بفكرة التناسخ فضلاً عن عقائد الإسماعيلية التي يؤمنون بها، كما ادعى أنه يعلم الغيب، والحسن الثاني بن محمد أعلن قيام القيامة وألغى الشريعة وأسقط التكاليف، والحج لديهم ظاهراً إلى البيت الحرام وحقيقته إلى إمام الزمان ظاهراً أو مستوراً، وكان شعارهم في بعض مراحلهم: (لا حقيقة في الوجود وكل أمر مباح) وكانوا يستتعون في سلسلة من القلاع والحصون، فلم يتركوا مكاناً مشرفاً إلا سيطروا عليه أو بنوا عليه حصناً، وهم لهم أتباع إلى الآن في سوريا وإيران وفي أواسط روسيا.

الحضارة البابلية Babylonian civilization:

تعادل الحضارة البابلية من حيث القيمة التاريخية الحضارة المصرية والهندية والصينية وذلك نظراً لما تركته من آثار أدبية وعلمية فيها، على سبيل المثال:

* مساهمتهم في الرياضيات والفلك.
* إنشائهم لأول مكتبة في التاريخ وهي مكتبة آشور بنيبال وهو واحد من كبار الحكام آنذاك.
* إقامتهم لأول شريعة في التاريخ تعرف بقوانين حمورابي.
* ساهمت هذه الحضارة في بعض الأفكار الفلسفية ومنها:

1. أصل الكون: يرى البابليون الأوائل أن الماء هو العنصر المؤسس للكون وبذلك يكونوا قد سبقوا الفكر اليوناني وبشكل خاص ما قال به طاليس يؤكد ذلك ما نقرأه في قصيدتهم المشهورة جلجامش حيث يقول أحد مقاطعها: (إن إبسو- المحيط أي

الماء- أبو كل الأشياء، خلق كل شيء وبعد أن امتزج مع أخيوس- الأرض أو التربة- لم يكن قد ظهر فيه أي حقل ولم يكن هنالك وجود لمستنقعات، لم يكن أحد من الآلهة قد خلق ولم يكن أحد قد اتخذ له اسماً ولم تكن المصائر قد تقررت...) يفيد هذا المقطع بشكل صريح أن الماء سابق لجميع الموجودات وأنه هو منشؤها.

2. موضوع الخلود: دونت ملحمة جلجامش مسألة الخلود وبينت أن الفكر البابلي لم يكن يؤمن بالأبدية وإنما أقر بفكرة الفناء، ومن هنا الطابع التشاؤمي لهذه الملحمة التي تدعو إلى ضرورة التمتع بالحياة قدر الإمكان، يؤكد هذا القول بعض مقاطع الملحمة منها على سبيل المثال (إلى أين ذاهب يا جلجامش إن الحياة التي تبغيها سوف لا تجدها عندما خلقت الأرباب البشرية فرضت الموت عليها واحتكروا الحياة في أيديهم)، كما يؤكد هذه الفكرة مقطع آخر من القصيدة يرثي فيها البطل أحد أصدقائه ويسمى أنكيدو يقول (أنكيدو الذي أحبه كثيراً قد وصله مصير البشرية وصديقي الذي أحبه سيغدو كالطين فهل أرقد أنا مثله ولا أنهض إلى أبد الآبدين)، تؤكد هذه المقاطع وغيرها كثير قناعة البابليين بالفناء وعدم قولهم بالخلود أو بوجود حياة أبدية أخرى لذا دعا الفكر البابلي إلى ضرورة الاستمتاع بالحياة مثل ما يقول هذا المقطع (كن فرحاً ليلاً نهاراً وأعمل طرباً كل يوم).

3. الموقف الميتافيزيقي: يتميز الفكر البابلي بقوله في مرحلته الأولى بتعدد الآلهة ومن أشهر آلهتهم: بعل، عشتار، شماس، آنو وكلها ترمز للشمس أو الماء أو التراب لأنهم عادة يعبدون الطبيعة لاعتقادهم بأنها مصدر حياتهم، ثم اكتشفوا فكرة التوحيد وفكرة الإله الواحد التي قال بها سيدنا إبراهيم عليه السلام الذي ولد في مدينة أور الكلدانية وهاجر إلى أرض كنعان حيث تعتبر هذه الرحلة من أعظم الرحلات التي قام بها الإنسان، كان قوم سيدنا إبراهيم يؤمنون بإله القمر ويسمى في لغتهم نانار ودعاهم إلى ضرورة التخلي عن عبادة هذه المظاهر الكونية التي لا تعبر إلا عن قدرة إله واحد ومن هنا يقول المؤرخون أن سيدنا إبراهيم أول من قال بإله واحد وميزه عن جميع الآلهة بصفتين أساسيتين: الصفة الأولى أنه موجود في كل مكان أي لا يخص منطقة معينة وشعب معين، ثانياً ليس له اسم كأسماء الأشياء وإنما له صفات ويعتبر

هذا التصور للتوحيد أساس قيام الديانات السماوية الكبرى ألا وهي اليهودية، المسيحية، والإسلام.

فلسفة القانون:

ساهم البابليون في إقامة قواعد للتنظيم الاجتماعي والسياسي عرفت باسم قوانين حورابي هذه القوانين تجسد فكرتين أساسيتين: الفكرة الأولى ضرورة تنظيم المجتمع وفقاً لقوانين معينة، ثانياً ارتباط هذا النظام بفكرة العدالة وذلك أن العدل يشترط النظام ويرفض الفوضى ويبين نص من نصوص هذا القانون مدى ارتباطه كذلك بمؤسسه ألا وهو حورابي يقول حورابي (أنا الحاكم الحارس أضم بين أحضاني أهالي بلاد سومر وأكاد وكجت حماهم حتى لا يضطهد القوي الضعيف وحتى يتحتم عليهم أن يتوفوا العدل في معاملتهم اليتيمة والأرمل.

دع أي شخص مظلوم له حق يمثل أمام صورتي كملك للعدالة، دعه يقرأ النقوش التي على ضريحي دعه يعير وزنا لكلماتي الراجحة) "اللهم اجعل ضريحي ينير له طريقه ويدرك قضيته، اللهم أرح قلبه إذا ما قال حورابي حاكم أشبه بأب حقيقي لشعبه أقام الرخاء لشعبه طوال الزمن ومنح البلاد حكومة طاهرة وفي الأيام القادمة اللهم اجعل الملك الذي يتولى حكم البلاد يراعي كلمات العدل التي كتبها على ضريحه).

الحضارة الصينية Chinese philosophy:

- **الفلسفة في الصين القديمة:**

1. معالم الحضارة الصينية.
2. الكونفوشية:

- كونفوشيوس 451- 479
- **مصادر فكر كونفوشيوس:** كتاب الشعر كتاب التاريخ كتاب التغيرات كتاب الطقس.
- **أهم مؤلفاته:** المختارات العلم العظيم عقيدة الوسط.
- **معالم فلسفته:**

- التفكير دون تعلم خطر.
- التعلم دون تفكير عدم.
- استعادة القديم.
- التاريخ السياسي.
- التمييز في التاريخ.
- الطريق: التعلم والاعتناق.

الحضارة الفارسية Persian civilization:

١ – ديانة مغان:

إن أقدم ديانة لسكان إيران الأصليين غير الآريين هي ديانة مغان التي ظهرت قبل زرانشت وقبل حكم المادة، وتعني كلمة مغ (مغوش) في لغة إيران القديمة الخادم، ويبدو أن المغان هم أول من قطن إيران، ثم تعايشوا مع الآريين بعد زحفهم إليها، نظير ما حدث للدرافيديين في الهند.

إن اصطلاح المجوس الذي يُطلق في العربية على الزرانشتيين مشتق من الكلمة المذكورة (مغوش).

ويعتقد بعض الباحثين أن الثنوية التي طرأت على ديانة زرانشت (أي الإيمان بإله الخير وإله الشر) قد تسربت إليها من ديانة مغان القديمة، لأن كتاب الغاثا، وهو أقدم أجزاء الأفستا والذي اتسم بطابع إيراني، لم يعثر فيه على أي أثر للثنوية المذكورة، ولكن يظهر من الكتب التاريخية أن ديانة مغان القديمة اتسمت بالثنوية، وآمنت بالبعث أيضاً.

٢ – ديانة ميترا (مهر):

يعتقد الميترائيون أن الإلهة ميترا ظهرت لأول مرة في الغار على هيئة إنسان، وآمنت بها مجموعة من الرعاة كانوا على مقربة من ذلك المكان، ثم أمسكت ثوراً فذبحته ونثرت دمه على الأرض، فأي مكان سقطت عليه قطرة دم، حلّ فيه الخصب،

إلا أن الإلهة ميترا لم تبق طويلاً، بل صعدت عقب عدة سنوات إلى السماء، وظلت روحها على استعداد دائم لمعونة عبادها في الأرض.

وحيث أنها ظهرت لأول مرة في الغار، فقد شيدت- من أجل عبادتها- المعابد والهياكل في المغارات والكهوف، وما زالت آثار هذه المعابد المتروكة قائمة في مناطق من أوروبا.

- المبادئ، المراسم والعبادات:

إن الذين أقبلوا على عبادة ميترا، كان عليهم أن يطووا سبع مراحل، وقد منحوا كل مرحلة اسماً خاصاً، فأطلقوا على المرحلة الخامسة اسم "پارس"، وعلى السادسة اسم "الشمس" وعلى السابعة اسم "الأب"، ثم تلي هذه المراحل مراسم الخبز والعسل، وهي تشبه إلى حد كبير مراسم الخبز والشراب المسيحي، وفي آخرها يمارسون عملية التعميد بدم ثور.

ويقال إن الكثير من معتقدات المسيحية ومراسمها قد أخذت من ديانة ميترا.

٣- ديانة زرادشت:

أخذ الآريون- بعد عدة قرون من استقرارهم في إيران- بالاستيطان تدريجياً في المدن، الأمر الذي ترك تأثيره على رؤيتهم الكونية.

وفي تلك العصور، نهض مصلح اسمه زرانشت، دعى الآريين الذين سئموا الخرافات إلى دين جديد، ونبذ دين مغان، وزعم أنه مبعوث من قبل إله الخير والنور، وأنه استمد رسالته من آهورا مازدا **(Ahura Mazda)** مباشرة لينقذ العالم من الظلام والشر، ويسوقه إلى الخير والنور.

ويطلق على الزرادشتيين أسماء أخرى مثل غبر، مجوس، پارس، وتعني كلمة غبر في اللغة السريانية الكافر، وهذه التسمية أطلقها عليهم الآخرون، كما أن اصطلاح (المجوس) في اللغة العربية اسم جنس جمعي، ومفرده مجوسي.

وقد جاءت كلمة المجوس في القرآن الكريم إلى جانب أتباع بقية الديانات [الحج /١٧]، ويعتقد أغلب علماء الإسلام أن الزرادشتيين هم أهل كتاب، ووردت في

هذا الصدد أخبار أيضاً، وقد طرأت تحوّلات وتغييرات على ديانة زرادشت نحو قرن واحد قبل الميلاد، وسميت بعد التعديل ديانة مزديسنا، وتعني في اللغة مدح مزدا.

– سيرة زرادشت:

ساورت العلماء شكوك حول الوجود التأريخي لنبي إيران القديمة، وإن اتفق أغلبهم على استبعاد نفي وجوده، إن كلمات من قبيل: زردشت، زرتشت، زردهشت، قد اشتقت معظمها من مصطلح زر ثوشتر (Zarathushtra) الذي ورد ذكره في الغاثا (وهو جزء من الكتاب السماوي لزرادشت)، والذي يساوي– طبقاً لأصح النظريات– زرد اشتر، وتعني صاحب الناقة الصفراء.

أما اسم والده، فهو بوروشَسب (أي صاحب الجواد الهرم)، واسم والدته دغدوية، ويعني (حالبة البقرة)، واسم أسرته أسبيتمان، ويعني (العرق الأبيض).

ويعتقد المؤرخ الإسلامي الشهير الطبري وأتباعه أن زرادشت كان من فلسطين ثم انتقل إلى إيران، إلا أن القول الصحيح والمشهور أنه من أذربيجان في إيران، وأنه بُعث عند جبل بالقرب من بحيرة أورومية[1].

واختلفت وجهات النظر حول زمان زرادشت، حتى قيل إنه ظهر سنة (٦٠٠٠ ق.م)، ولكن وفقاً للنظرية المشهورة، فإنه ولد سنة ٦٦٠ ق.م.، وبُعث سنة ٦٣٠ ق.م. (وهو في سن الثلاثين)، وقُتل سنة ٥٨٣ ق.م. (وهو في سن ٧٧) في بيت النار في مدينة بلخ بأفغانستان، إثر مداهمة المدينة من قبل الغزاة.

وعلى الرغم من أن بعثة زرادشت ورد ذكرها في شاهنامة الفردوسي، إلا أنها أدرجت في قسم الأساطير من الكتاب المذكور، نظراً إلى تضارب الآراء حول شخصية غُشْتاسب (الملك الذي دعاه زرادشت إلى دينه الجديد)، حيث يعتقد البعض أنه هو فيشتاسب والد داريوش الهخامنشي، في حين ثبت تاريخياً أنه كان والياً، ولم يكن ملكاً.

---

(1) ذهبت الكتب الدينية للزرادشتيين إلى قدسية مياه هذه البحيرة.

– تعاليم زرادشت:

ثمة أصول ثلاثة نادت بها ديانة زرادشت، هي: القول الحسن، والعمل الحسن، والفكر الحسن، ونحن نجد نظائر هذه الأصول في الأديان المختلفة كالإسلام، حيث ورد فيه "الإيمان قول باللسان، وإقرار بالجنان،وعمل بالأركان".

ومن أبرز مظاهر ديانة زرادشت، هي احترام النار باعتبارها مظهراً من مظاهر إله النور، والإبقاء على شعلة النار مضطرمة، وإقامة مراسم خاصة حولها في معابد تعرف ببيوت النار، وحثت أيضاً على العمران والزراعة والرعي واستيطان المدن، واحترام الحيوانات لاسيما الكلب والبقرة، كما تمتع حسن المعاملة مع الناس بمكانة بارزة في هذه الديانة، وقد ارتبطت بعض العادات والرسوم الرائجة في إيران بتعاليم زرادشت، وظهرت عند بعض الزنادقة في القرون الأولى للإسلام نزعات زرادشتية.

الفلسفة الزرادشتية:

1- الله: كتب الفيلسوف نيتشه كتاب عن الشخصية الفكرية الفلسفية التي ميزت حضارة بلاد فارس وهي شخصية (زرادشت) وتفاصيل حياة هذه الشخصية ذهب فيها المؤرخون مذاهب مختلفة.

(زرادشت) له كتاب Avesta الاستبراق، بالنسبة لزرادشت أصل العالم هو الله فهو خالق كل شيء ولأول مرة في تاريخ الفكر البشري تختلف عن الأفكار السابقة في أن أصل العالم الماء أو الهواء، الفوضى استثناء والنظام هو القانون الثابت وهذا ما يتميز به العالم في النظام الزرادشتي وهو النظام وعدم الفوضى.

2- العالم: في تقديرهم أن العالم يقع بين قوتين قوة الخير وقو الشر.

المرحلة الأولى والثانية= مرحلة تجهيز القوة لأن الله جهز قوة الخير والشيطان الشر.

المرحلة الثالثة= اشتبك بين الخير والشر.

المرحلة الرابعة= انتصار الخير على الشر.

الميزة الأساسية للنفس والجسد هي وحدتها ويعزى للإنسان.

3- قيم أساسية: وهي رفض العزلة وزيادة الإنسان للخير وهم يعتقدون أن الإنسان كلما عاش وتزوج وأنجب أطفال فهو يساهم في خدمة الله، أما بالنسبة للمرح وإدخال البهجة لأن الإنسان يطلب الخير ويبتعد عن الشر من أجل المرح والحياة الهنيئة.

وصايا الأخلاق العشرة السابقة فشرحها كالتالي: حسن السمعة لأن الإنسان يعيش في جماعات ويحتاج لأن يكون مصدر ثقة ولا يمكن أن يكون مصدر ثقة إلا إذا كان حسن السمعة، وما يسئ للسمعة كالكذب والخداع وكل عمل غير مرغوب به وشر، أما الإتباع أو التتبع فيكون بالتدرج بدأً من نصائح الوالدين، المعلمين والمربين، والإنسان يحتاج إلى مربي وموجه ومعلم ويحتاج الإنسان إلى تعاليم زرادشت.

الطاعة تتعلق بتعاليم دينية وليست فلسفية.

العقاب والجزاء أي كل فعل من أفعال الإنسان سمكن أن يقع في العقاب والثواب، ويؤكد الطابع الاجتماعي لهذه الديانة أنها اجتماعية وتهتم بالناس، الاعتراف بالخطايا والمقصود بها التطهر من أفعال الشر، تجنب ما يؤدي للخطيئة ركن ديني عام، تعميم الخير واحترام الكهنة.

- **البشر:** البشر في نظر زرادشت صور للذات الإلهية تتميز بحريتها وقدرتها على الاختيار وبالتالي إتباعها لله أو الشيطان، البشر في نظر زرادشت عبارة عن نفوس وأجساد متلاحمة أو تشكل وحدة واحدة وتستمع بجملة من القيم أهمها حب الحياة والتمتع بها من دون إفراط ولا انعزال مع ضرورة الحفاظ على الجسم السليم.

4- الأخلاق: تعد فلسفة زرادشت فلسفة أخلاقية تقدم على ثنائية الخير والشر أو النور والظلام أو النهار والليل وفي هذا يقول "في بداية الزمن كان النور فوق والظلمة تحت وبين هذين الاثنين فراغ مكشوف سكن (أهرمزاد)= الله، مملكة النور ومملكة الظلام بناء على هذه واستناداً إلى هذه الثنائية اشتق زرادشت مجموعة من المبادئ الأخلاقية ذات طبيعة العملية هي أقرب إلى الوصايا العشرة وهي:

1- حسن السمعة (بغرض اكتساب احترام الناس).

2- ضرورة تجنب ما يسئ للسمعة.

3- ضرورة إتباع تعاليم المعلم.

4- ضرورة طاعة المعلم.
5- كل شيء يخضع للجزاء والعقاب.
6- اجعل من دارك ملتقى للصالحين.
7- الاعتراف علانية بالخطايا.
8- ضرورة تجنب كل ما يؤدي إلى الخطايا.
9- عليك أن تعمل على نشر العقيدة الحقة.
10- عليك أن تقدم الاحترام اللائق للكهنة.

تعكس هذه الوصايا الطابع العملي للأخلاق الزرانشتية وتبين أنها تقوم على قيمتين أساسيتين: قيمة المنع والتحريم، وقيمة المسموح والمقبول وعلينا أن نشير أخيراً إلى أن فارس عرفت مذاهب فكرية أخرى أشهرها المذهب المانوية نسبة إلى شخص ماني الذي أجرى نوع من التركيب بين عقيدة زرانشت والعقيدة البوذية والمسيحية ويقدم المانوي نفسه دائماً على أنه يمثل هذه العقائد الثلاثة ويعتقد أن الله هو إله العظمة الذي يعارض إله الظلام.

- أفستا:

يُسمّى الكتاب السماوي للزرانشتيين أفستا، ويعني الأساس واللبنة والمتن، وقد كتب باللغة الأفستائية التي كانت سائدة في إيران القديمة، والتي تتحد في أصولها مع اللغة الفهلوية والسانسكريتية، ويعتقد العديد من المحققين أن الخط الأفستائي قد ظهر في العهد الساساني (٢٢٦- ٦٤١م)، وكان أفستا في بداية الأمر محفوظاً في الصدور، ثم كُتب بالخط المذكور، وقيل إنه نجز بعد ظهور الإسلام.

ومهما يكن من أمر، فإن أغلب الباحثين متفقون على أن أصل أفستا كان ضخماً للغاية، حتى قيل إنه نسخ على (١٢٠٠٠) جلد من جلود البقر، أما الأفستا الموجود اليوم، فهو يضم (٨٣٠٠٠) كلمة، ويحتمل أن أصله كان يضم (٣٤٥٧٠٠) كلمة (أي أربعة أضعاف).

ويتألف أصل أفستا من (٢١) نَسكاً (كتاب أو قسم)، ولا يختلف عنه الأفستا الموجود، حيث يتألف من (٢١) نسكاً أيضاً.

وينقسم أفستا إلى خمسة أقسام:

١- الياسنا (أي العبادة والمهرجان)، ويطلق على مقطع منه اسم الغاثا (ويعني النشيد)، وهذا القسم- وهو أشهر أقسام الأفستا، ويضم أدعية ومعارف دينية- يُنسب إلى زرادشت نفسه، في حين تُنسب سائر أقسام الأفستا إلى زعماء ديانة زرادشت.

٢- الفسبريد (أي الزعماء والأعيان)، ويشتمل على أدعية.

٣- الفانديداد (أي القانون المضاد للشيطان)، ويُعنى بمسائل الحلال والحرام والطهارة والنجاسة.

٤- الياشت (أي أدعية الأناشيد والتسابيح).

٥- مجموعة نصوص قانونية (أو الأفستا الصغير)، وتتطرق إلى الأعياد والمراسم المذهبية وأناشيدها.

ولدى الزرادشتيين- إلى جانب كتاب أفستا- كتاب تفسيري يسمى زَنْدأفستا، وكتب مقدسة أخرى دُونت باللغة الفهلوية.

- قصة الخلق وعقيدة الثنوية:

لا يعلم أحد على وجه التحديد، متى بدأ الزرادشتيون بالنزوع إلى إله الخير وإله الشر أو إله النور وإله الظلمة.

ونطالع في الغاثا (قسم الياسنا من أفستا) المنسوب إلى زرادشت نفسه، أن أهريمن جابه العقل المقدس، ولم يجابه آهوراامازدا (الإله الواحد المهيمن على إله النور والظلمة).

كما ظهرت في العصر الساساني جماعة من الزراشتيين تُعرف بـ "الزرفانيين"، كانت تعتقد بأن الإله واحد، وهو زُرفان (Zurvan) الذي تجاوزت عظمته عظمة إله النور والظلمة، وكان لهذه الفرقة في تلك الحقبة أتباع كثيرون(1).

---

(1) إن الاعتقاد بوجود مبدأين للعالم، كان مألوفاً في العصور القديمة، كما تظهر ملامح ذلك في المذهب الغنوصي، وهذا اللفظ (الغنوصي) يوناني الأصل، وهو يرادف نوستك (Gnostic) في العصر الحاضر.

– الآلهة:

يُعلم من خلال مطالعة ديانة زرادشت، أنه قام بإصلاح ديني في أوساط الإيرانيين، بغية نبذ الخرافات التي ألمت بالديانة القديمة للآريين، وكان في طليعة ذلك التبليغ لأهوراامازدا، وتزييف آلهة قومه التي كانت تسمى ديفا (ويعني الشيطان)، وإطلاق اسم "آلهة دروغ دوستان" عليها.

وثمة ملائكة ستة (نظراء الملائكة في الأديان الإبراهيمية) يأتمرون بأمر آهوراامازدا، أطلق عليهم اسم امشا سفندان ويعني الخلود المقدس، ولهم زعيم يدعى سفنتامانيو ويعني العقل المقدس، أما أسماء الملائكة فهي كالتالي:

١– فوهمن (Vohuman).

٢– آشفهيشتا (Asha-vahishta).

3– خشتُرا فائيريا (shathra-vairya).

٤– سبنتا آرمايتي (Spenta-armaiti).

٥– هارفرتات (Haurvartat).

٦– أمرتات (Ameretat).

ويعقب هؤلاء يزتات، وهم ثلاثون ملَكاً، ينضوون تحت لواء العقل المقدس ضد أهريمن وجنوده.

يبلغ عمر الدورة الحالية للعالم– وفقاً لما ورد في ديانة زرادشت– ١٢٠٠٠ سنة، حكم فيها إله الخير طيلة ٣٠٠٠ سنة، ظل خلالها إله الشر متوارياً في الظلام، وعقب انتهاء الفترة المذكورة خرج إله الشر من الظلام، واصطدم بإله الخير الذي استمهله ٩٠٠٠ سنة، وهو على يقين بأن النصر سيكون حليفه في نهاية المطاف، وإبان هذه الفترة أخذ أحدهما يتحدي الآخر من خلال خلق الخير والشر، وبعد ٣٠٠٠ سنة خُلق زرادشت، ومن ذلك الوقت بدأ ميزان القوى يميل لصالح إله الخير وجنوده، واستمر في سيره الصعودي.

– آخر الزمان:

ورد في الألفيات الزرادشتية (Zoroastrean Millennialism) أنه يُنتظر ظهور ثلاثة منقذين من نسل زرادشت يملؤون الدنيا خيراً وعدلاً، وهم:

١- هوشيدر، ١٠٠٠ سنة بعد زرادشت.

٢- هوشيدر ماه، ٢٠٠٠ سنة بعد زرادشت.

٣- سوشيانس (أو سوشيانت)، ٣٠٠٠ سنة بعد زرادشت، وبظهوره يصل العالم إلى نهايته.

– خلود الروح:

يعتقد الزرادشتيون بخلود الروح، وبقائها- عند مفارقتها الجسم- في عالم البرزخ إلى يوم القيامة، ويعتقدون أيضاً بالصراط، وميزان الأعمال، والجنة والعذاب، إن جنة ديانة زرادشت تشبه الجنة التي جاء وصفها في الإسلام، ولكن اعتقادهم بقدسية النار دفعهم إلى القول بأن مأوى العاصين مكان بارد جداً وقذر ومليء بأنواع الدواب التي تنزل نقمتها بهم وتؤنبهم.

– الوضع الحالي:

غادر الزرادشتيون قبل ألف عام بلاد إيران، وتوجهوا إلى بومباي بالهند، ويبلغ عددهم فيها اليوم (١٥٠) ألف نسمة، ويُعرفون بالفارسيين، كما يقطن نحو (٥٠) ألف من الزرادشتيين في يزد وكرمان وطهران.

وقد ظهرت من هذه الأقلية الدينية شخصيات بارزة، نظير أرباب كيخسرو شاهرخ، ممثل الزرادشتيين في مجلس الشورى الوطني الإيراني في عصر المدرس، وكان قد عين أميناً على خزانة المجلس، واشتهر بأمانته وصدقه، قال عنه المدرس وهو يتحدث في المجلس: (يوجد مسلم واحد في هذا المجلس هو أرباب كيخسرو!).

وعرف الزرادشتيون بالثقافة، وبحسن تعاملهم مع الآخرين.

٤- المانوية:

ظهرت المانوية في الفترة الممتدة بين ظهور المسيحية والإسلام، واستطاعت في مدة وجيزة أن تنتشر وأن تكتسب أنصاراً مخلصين ومتحمسين، وهي في الواقع

مزيج من معتقدات الصابئة والبونية والزرادشتية والمسيحية، وازدادت رقعة انتشارها- بسبب أصولها العرفانية والإنسانية- لتبلغ سواحل الصين شرقاً، وتخوم أوروبا غرباً.

وقد ناصب حكام إيران والروم العداء للمانويين، ومارسوا بحقهم عمليات قتل جماعية، حتى أن محكمة التفتيش في أوربا قامت في القرن الثالث عشر الميلادي بحملات نشطة من أجل القضاء على ما تبقى منهم.

- سيرة ماني:

ولد ماني في مدينة بابل عام (٢١٦ م) لأسرة إيرانية، وكان أبوه باتيك قد انتقل من همدان إلى بابل، واعتنق فيه دين الصابئة.

ادعى ماني النبوة عام (٢٢٨ م)، وجاب مختلف البلدان لنشر دينه الجديد، وتوجه عام (٢٤٣ م) إلى شابور الأول حين تتويجه ودعاه إلى دينه، فرحب به الشاه، وقد دون كتاباً باللغة الفهلوية الساسانية وأسماه "شابوركان"، وجاب أيضاً بلاد آسيا الوسطى، وعاد بعد عشرين سنة إلى إيران زمن الشاه بهرام الأول الذي عاداه، وتمكن من قتله عام (٢٧٤ م).

وقام أتباعه بعد مقتله بالدعوة إلى المانوية، حتى انتشرت وسادت مناطق في أوروبا والصين، ويقطن أغلب المانويين في آسيا الوسطى، وقد أخذت هذه الديانة بالاضمحلال إثر ضغط الزرادشتيين والمسيحيين، ثم اختفت تقريباً بعد انتشار الإسلام، إلا أن ثمة جماعة من المانويين بقيت تقطن ولقرون متمادية في البوسنة والهرسك، ثم انقرضت فيما بعد.

هذا وقد كانت المانوية مصدر إلهام لبعض الحركات القومية التي ظهرت في إيران في العصور الأولى من الإسلام، كما كان لبعض الزنادقة نزعات مانوية أيضاً.

- المصادر المانوية:

كان العديد من المصادر المانوية متوفراً بعد قرون من ظهور الإسلام، وقد اعتمدت عليها الكتب التاريخية القديمة إلا أن هذه المصادر محاها الزمن شيئاً فشيئاً، وقد عثر أخيراً على آثار مانوية في مدينة طورفان بتركستان بعد عمليات البحث والتنقيب التي أجريت هناك، الأمر الذي زاد في معلوماتنا عن المانوية.

إن إحدى ابتكارات ماني، هو أنه استعان بالرسوم والصور لنشر أفكاره بين الناس الذين تفشى فيهم الجهل، كما قام بتدوين تلك الأفكار أيضاً، وفي هذا الإطار دون مجموعة تسمى "أرجنغ" عُثر على بقايا منها أخيراً، وثمة كتب أخرى مصورة له ولأتباعه، وتنسب إليه الكتب الستة التالية:

١- شابوركان، كتبه باللغة الفهلوية، واكتُشف قسم منه في مدينة طورفان.

٢- انغليون (انجيل)، ويضم تصاوير، ولعله هو "أرجنغ" السالف الذكر.

٣- جواهر الأحياء، ويشتمل على أحكام.

٤- براغماتيا (كتاب جامع).

٥- كتاب الأسرار.

٦- كتاب الشياطين.

- التعاليم والأصول:

يقول ماني: "نشر الأنبياء الحكمة والحقيقة الإلهية في أصقاع متنوعة وفي أزمنة مختلفة، فتارة كان بوذا في الهند، وأخرى كان زرادشت في إيران، وثالثة كان عيسى في فلسطين، وأنا ماني نبي الله، بُعثت لنشر الحقائق في أرض بابل".

إن معظم تعاليم ماني قائمة على أصول مسيحية وزرادشتية، واستحوذ الصراع بين النور والظلمة على أهمية خاصة فيها.

وقد قسم المانويون المجتمع إلى خمس طبقات دينية، هي:

١- فريستغان أو الملائكة، وعددهم (١٢)، وهم خلفاء ماني.

٢- إيسفاساغان أو الأساقفة، ويبلغ عددهم (٧٢).

٣- مهيشتغان أو القساوسة، وعددهم (٣٦٠).

٤- ويزيدغان أو المنتخبون، وهم كثيرون جداً، ويقع على عاتقهم نشر دين ماني.

٥- نغوشاغان أو الطائعون، وهم أكثر عدداً من سائر الطبقات.

وقد التزم المانويون- نتيجة تأثرهم بديانة زرادشت- بثلاثة أصول أخلاقية، عرفت بثلاثة خواتم، وهي:

١- ختم الفم (الاحتراز عن القول البذيء).

٢- ختم اليد (الاحتراز عن العمل القبيح).

٣- ختم القلب (التنزه عن الفكر السيئ).

يُذكر أن أتباع ماني كانوا نباتيين، وليس للطبقات الأربعة الأولى حق الزواج أو اكتناز الأموال، ولدى المانويين صلاة وصوم، ومعابد تُعرف باسم (خانقاه)، وهي تشبه خانقاه الصوفية في العصر الإسلامي.

٥- المزدكية:

للأزمات الاجتماعية دور رئيسي في ظهور الاعتقادات الدينية، والأديان التي تظهر في زمان أو مكان متأزم تأخذ بالانتشار بسرعة، وخير شاهد على ذلك هو ديانة مزدك ذات الطابع الاجتماعي.

وقد أسهب الفردوسي في "الشاهنامه" الكلام عن مزدك، عندما تطرق إلى حكم قباد، وقال : "كان مزدك حكيماً، حرض الناس حينما أصابهم القحط على الهجوم على مخازن الحبوب والغلال، وبذلك اكتسب شهرة واسعة".

- سيرة مزدك:

برز مزدك بن بامداد بين أوساط حكماء وعلماء مدينة مازاريا على ساحل دجلة (وتعرف اليوم بكوت العمارة) في عهد الملك قباد (٤٨٨- ٥٣١ م)، وقد أشار المؤرخون حتى من انتقده منهم إلى رصانة عقله وقوة منطقه وصفاته البارزة، وقالوا: كان زاهداً، بسيطاً في ملبسه.

ولم يدع مزدك النبوة، بل كان يتبع شخصاً يُسمى بوندوس الذي قام في سنة (٣٠٠ م) بإجراء إصلاحات في الديانة المانوية، واكتسب بذلك أنصاراً في إيران والروم.

- حركة مزدك:

نطالع في "الشاهنامه" للفردوسي أن مزدك كان عاقلاً خطيباً، رأى يوماً جموعاً من الفقراء والبائسين، وهي تحتشد حول قصر الشاه مطالبة بالخبز، فقال للشاه- وكان يحتل منصباً في بلاطه- : إذا لدغت أفعى أحداً وشارف على الموت، وكان في متناول يد صديقه أو جاره دواء يشفيه، لكنه ضن به عليه، فما جزاؤه؟

فأجاب قباد: جزاؤه الموت، فقال مزدك: إذا احتاج الناس إلى الخبز، وامتنع عن إعطائه من يمتلكه، فما جزاؤه؟ فأجاب: جزاؤه الموت، عندئذ توجه مزدك إلى الناس، وصاح بهم: اهجموا على المخازن، واحملوا ما فيها من غذاء لينقذكم من الجوع، فلما فعل الناس ذلك، انبرى قباد يوبخ مزدك، فأجابه قائلاً: الناس جياع والمخازن مملوءة، وأنا فعلت ما يتفق وجهة نظرك، حينها اكتسب مزدك شهرة واسعة، واعتنق قباد نفسه دينه الاشتراكي، ودعم انتشاره.

هذا الأمر لم يَرُق للأشراف وموبذان الزرادشتية، فأعلنوا عصيانهم على مزدك، وخلعوا قباد عن العرش، إلا أن قباد تمكن من استعادة المُلك، وفي هذه المرة أعلن عن تخليه عن مزدك وأعوانه، إلى أن جلس ابنه أنوشيروان- الذي حظي بدعم الأشراف وموبذان الزرادشتية- على العرش، فعمد إلى قتل مزدك وكثير من أتباعه عام ٥٢٨ م، ونجت جماعة منهم من القتل وظلت مختفية، وكانت تظهر بين الفينة والأخرى إلى عقود من بزوغ الإسلام، وكان لبعض الزنادقة في القرون الأولى من الإسلام نزعات مزدكية.

- وجهات النظر:

دونت أفكار مزدك في كتاب "مزدك نامه"، وبعد ظهور الإسلام، قام ابن المقفع بترجمته إلى اللغة العربية، وظل موجوداً عدة قرون، ثم فقد.

يذكر أن مزدك يشترك مع كونفوشيوس وأفلاطون من جهات، لأن الطابع السياسي والاجتماعي كان يغلب على مذهبه.

وكان مزدك ينادي بالاشتراك في الأموال، وسعى إلى إلغاء الفوارق الطبقية، وجوز الزواج بين الأشراف وغيرهم، جدير بالذكر أن ما عرف عنه من القول بالاشتراك الجنسي لا أساس له من الصحة.

الخلاصة:

أ- ديانة مغان: وهي أقدم ديانة لسكان إيران الأصليين غير الآريين ظهرت قبل زرادشت وقبل حكم الماد.

ب- ديانة ميترا: يعتقد الميترائيون بآلهة ميترا التي ظهرت لأول مرة في الغار وكان عليهم أن يطووا سبع مراحل ثم تلي هذه المراحل مراسم الخبز والعسل وآخرها يمارسون عملية التعميد بدم الثور.

ج- ديانة زرادشت: نهض زرادشت ودعا الآريين إلى دين جديد وزعم أنه مبعوث من قبل آهوراماز دا لينقذ العالم من الظلام والشر إلى الخير والنور.

ولد زرادشت سنة ٦٦٠ ق.م وهو من أذربيجان في إيران وقتل سنة ٥٨٣ ق.م في معبد النار في بلخ.

وثمة أصول ثلاثة نادت بها الزرادشتية هي: القول الحسن، والعمل الحسن، والفكر الحسن، ومن أبرز مظاهرها احترام النار والإبقاء على شعلة النار مضطرمة وإقامة مراسم خاصة حولها في معابد تعرف بمعابد النار.

وكتابها المقدس هو أفستا وقد كتب باللغة الأفستائية.

د- المانوية: ظهرت المانوية على يد ماني (٢١٦- ٢٧٤ م) في مدينة بابل، وادعى النبوة واستعان بالرسوم والصور لنشر أفكاره.

وقد قسم المجتمع إلى خمس طبقات دينية، وحظر على الطبقات الأربعة الأولى الزواج أو اكتناز الأموال.

والمانوية في الواقع مزيج من معتقدات الصابئة والبوذية والزرادشتية والمسيحية.

ومن أهم أصولها الأخلاقية هي: ختم الفم- ختم اليد- ختم القلب.

هـ- المزدكية: ظهرت المزدكية على يد مزدك بن بامداد في مدينة مازاريا في عهد الملك قباد، ولم يدع النبوة بل كان يتبع شخصاً يسمى بوندوس الذي قام بسلسة اصلاحات في الديانة المانوية.

وقد حرض مزدك الناس حينما أصابهم القحط بالهجوم على مخازن الحبوب والغلال وبذلك اكتسب شهرة واسعة، قتل على يد أنو شيروان عام ٥٢٨م.

الحضارة المصرية Egyptian civilization:

تتميز الحضارة المصرية القديمة باستمرارها وطول أمدها وهي كما قال المؤرخ اليوناني هيرودوت "مصر هبة النيل" لأنها عبارة عن واحة صحراوية تحدها الرمال من جميع الجهات ويقطعها النيل من أقصاها إلى أقصاها وهب حضارة تميزت بميراثها في مجال النحت والرسم واكتشاف اللغة الهيروغليفية وإقامة الدولة وتأسيس جملة من المذاهب والعقائد الفكرية والدينية، هذه الحقائق يمكن أن نستخلص منها مجموعة من الأفكار الفلسفية على النحو التالي:

الفكر أساس الوجود:

نقرأ في نص قديم بعنوان تمثيلية "منف" ما يفيد أن المصريين يذهبون إلى القول بأن أصل العالم هو الفكر وأن الله هو الذي أوجده ففي النص هنالك إشارة حركية إلى هذا المعنى نقرأه في هذه العبارة "أعلن أسماء كل الأشياء.. وهو المتسبب في كل ما يظهر.. واللسان الذي يعلن عن فكر.. الخ.." تفيد هذه العبارة أن الفلسفة في مصر القديمة ترى أن الفكر والله هو الذي أوجد العالم.

الأخلاق:

ميّز المصريون منذ القدم بين فعلين مختلفين: الفعل المرغوب فيه، الفعل المكروه، وربطوا ذلك بمسألة العقاب والثواب يفيد ذلك ما نقرأه في نص التمثيلية التي تقول "تمنح الحياة للمسالم وتمنح الموت للمذنب" المسالم هو الذي يفعل ما هو مرغوب والمذنب هو من يفعل ما هو مكروه.

العدالة:

ناقش الفكر المصري القديم مسألة العدالة في أكثر من نص وذلك نظراً لأهميتها في حياتهم الاجتماعية والسياسية فمثلاً نجد أن تعاليم بتع حتب تشد إلى العدالة باسم ماعت التي تفيد معاني القانون والنظام والدولة يؤكد هذا النص التالي "عظيمة هي ماعت ناموسها يبقى ولم تتبدّ منذ زمن صانعها" كما يؤكد على هذا المعنى ما نقرأه في تعاليم بتاع حوتب التي تقول "سيصلح حال".

النفس ومسألة الخلود:

ميّز المصريون القدماء بين النفس والجسد فقالوا عن النفس (ألكا) والجسد (ألبا)، النفس في تقديرهم خالدة والجسد يفنى ولذلك عملوا على إبقاء الجسد بواسطة تقنيتين وهما التحنيط وبناء الأهرامات وآمنوا بفكرة الخلود من خلال عودة الروح إلى الجسد مرة ثانية على أن لا تعرف بالتدقيق إن كان المصريون القدماء يؤمنون بالخلود لكل الأفراد أم للفراعنة والمقربين منهم فقط، ذلك أن التحنيط وبناء المقابر يدل على أن هنالك فئة معينة فقط تستطيع أن تحافظ على أجسادها ربما من هنا يتغير موقف المصريين من فكرة الخلود واستبدلوها بفكرة الاستمتاع بالحياة وهو ما يؤكده نص "عازف القيثار" الذي يشير إلى تغيير موقف المصريين من الخلود مثلاً "احتفل باليوم البهيج وتنكر لا يأخذ الإنسان ما يملك معه نعم لا يعود ثانية من رحل إلى هناك".

أعلام من الفكر المصري القديم:

خلّد الفكر المصري القديم مجموعة من العلماء منهم الحكيم بتاع حتب وهو من المفكرين القدماء وتم اكتشاف ما يقارب 43 لوحة هذه الألواح تسمى مخطوط الحكمة تضمنت هذه المخطوطة جملة من الأفكار العلمية التي وجهها لابنه ليستعد لممارسة الحكم ليشتق منها قيمتين أساسيتين القيمة الأولى هي ضرورة ضبط النفس والقيمة الثانية ضرورة الاعتماد على العقل، يقول مثلاً "اتبع لبك مادمت حياً".

وكذلك يحتفظ الفكر المصري القديم بمساهمة أخناتون الذي قام بمجموعة من الثورات، ثورة دينية وأخلاقية عندما استبدل فكرة تعدد الآلهة بضرورة عبادة إله واحد وثورة في مجال الفن عندما دعا إلى اعتماد النزعة الواقعية وثورة في مجال السياسة والعلاقات الدولية وذلك عندما سمح لليونانيين بالاستفادة من مكتبات الحضارة المصرية ووقع أول اتفاقية سلام مع ملك من ملوك بابل وإجمالاً نستطيع القول أن الفكر المصري القديم قد ساهم في تأسيس مجموعة من الأفكار الفلسفية ذات الصلة بمجال الوجود ومجال القيم وركز كثيراً على الجانب العملي للحياة وساهم في المجال العلمي كما تبين ذلك من الآثار المختلفة لهذه الحضارة، إلا أنها وفي جميع الأحوال لا تشكل إلا مرحلة أولية من مراحل الفكر الإنساني الطويل.

الحضارة الهندية Indian civilization:

نبذة تاريخية ولمحة سريعة:

الفلسفة الهندية تاريخ طويل ومستمر بدأ حوالي 1500ق.م:

أولاً- المرحلة الأساسية للفلسفة الهندية القديمة:

1- المرحلة الفيدية (1500- 700 ق.م.):

أ. الأبانيشاد.

ب. اسامهتا.

ج. الرهمانا.

د. الأرانيكا.

التراتيل الدينية التي ميزت تلك المرحلة، الفلسفة الهندية بدأت بداية دينية (فن الدين، فن الرقص).

2- المرحلة الملحمية (800- 200 ق.م.) النصوص الشعبية (نصوص دينية) 13 مجلد غاية في الفخامة ويتضمن التعاليم الدينية للحضارة الهندية.

3- مرحلة السوتر (4- 5م.) (التغيرات الفلسفية)، القول المأثور مثل العبارات والحكم.

4- الشروحات (4- 17م) (مرحلة انحطاط وتقهقر).

5- النهضة (17- 21م) (غاندي/طاغور).

ثانياً- المميزات العامة:

1- التنوع والتعدد (اللغة والأديان والطوائف والعقائد).

2- الألم والمعاناة (المعاناة من الجوع والمرض والوحدة)، وهناك نوعين من الآلام، آلام نفسية وآلام جسمانية، والمعاناة دائماً روحية ونفسية والألم هو أصل الوجود وهو ناتج من المعاناة النفسية والروحية في تلك الإنسان (الحياة قائمة على الألم).

3- الانضباط والسيطرة (كلما كانت النفس منضبطة كلما قلت آلامه).

4- التجربة والممارسة (لا يهم الفكر في نظر الهنود ولكن المهم هو التجربة والممارسة والأساس هو العمل)، وتجربة الحياة تقوم أصلاً على الألم والمعاناة.

5- الطريق (بالمعنى العلمي هو المنهاج ولكن بالمعنى الهندي هو إتباع التعاليم الدينية).
6- التأمل والتفكير (الاستبطان) التفكير بالمعنى الذاتي أي تأمل النفس والتفكير فيها.
7- الدين والفلسفة.
8- التحرير والسعادة.
9- الواجب والسؤولية.
10- العدل والإنصاف.

الفلسفة الهندية القديمة:

أولاً- بوذا (560 – 480 ق.م.) النشأة الإلهام التبشير: مرحلة نشر مبادئــه وأســسه الرهبنة: انقطاع السنس عن الحياة العامة.

ثانيا- معالم المذهب:

1- التحرر: العالم مليء بالألم والمعاناة وعلينا التخلص منها عن طريــق معرفــة الرغبة.

2- المعرفة: هي طريق الصلاح وهي معرفة الذات الـــنفس، والمعرفــة نــوعين: ذاتية: تتدخل فيها الميول والأهواء، وموضوعية.

3- الطريقة: الطريقة= المنهج وهي مسار وطريق يؤدي إلى الحقيقة ويتكون مــن خطوات وقواعد ومبادئ:

أ- الملاحظة: ملاحظة عامة ثم ملاحظة علمية ثم تتقدم ب..

ب- فكرة أو فرض وثم ب..

ج- التجربة نصل إلى ال..

د- القانون.

4- درجات الطريق:

- الحدس الصحيح للإيمان.
- معنى الألم: الوجود وأصله الألم.
- سلوك صحيح في الفكر والقول.
- التركيز والتأمل.
- الخلاص.

ثالثاً- قواعد المذهب:

1- الألم.

2- أصل الألم.

3- تجاوز الألم.

4- اللامعرفة.

5- الخلاص.

6- الطريق.

4- درجات الطريق- الحدس الصحيح للإيمان.

- معنى الألم هو ألم وجودي.
- سلوك صحيح في الفكر والقول.
- التركيز والتأمل وهو استبطان ذاتي.
- الخلاص: من الألم والمعاناة والتخلص من الألم يكون بالتخلص من الأهواء.

5- أركان المذهب:

أ- الألم **(الولادة، الشيخوخة، المرض، الإتحاد، الانفصال).**

ب- حقيقة الألم **(الظمأ).**

ج- التيه والعمى **(الاغتراب والاستلاب).**

د- المعرفة:

* الحدس هو تفكير صحيح لا يحتاج إلى برهان وهي معرفة مباشرة لأن المعرفة البرهانية غير مباشرة وتقوم على الأدلة.
* يميز بين نوعين من المعرفة:
  - الذاتية الحدسية.
  - الموضوعية البرهانية.
* يقول بوذا أنه يجب أن تؤمن بأن الحياة تقوم على الألم.

الألم: جسمي/ نفسي، الألم الوجودي أي الوجود أصله ألم أي أن الوجود الإنساني قائم على الألم، **والألم عند البوذية يأخذ شكلين:** شكل فيزيائي كالشيخوخة، والشكل الآخر هو الآلام النفسية كالإتحاد والانفصال.

* يقول بوذا ممكن أن نتخلص من الألم إذا استبعدنا الأهواء.

رابعاً- مفهوم النفس (الذات):

1. الحواس الخمس.
2. الفعاليات الشعورية (سنسكارا).
3. الاستعدادات.
4. الغرائز.

* النفس عند بوذا تتكون من تلك العناصر وبالنسبة له الذات ليست جوهر بسيط بل جوهر مركب ويتحلل لأكثر من عنصر.
* الذات (عملية) سيرورة (الكارما) والسيرورة هي الحركة الدائمة، سلسلة من الموجودات المؤقتة وتعني التحول الدائم يقول بوذا النفس سلسلة من الموجودات= التحول الدائم، مؤقت أي ليس ثابت وليس قائم ودائم إذن فهو في حالة تغيير وتحول فمن الطبيعي أننا كلما كبرنا كبرت خبراتنا فخبراتنا ستؤثر على كل الاستعدادات التي لدينا، ولأن كل العناصر المشكلة لها في حالة تحول.

خامساً- من المعرفة إلى النيرفانا النظرة النيرة:

وهي عبارة مجازية وليست علمية فالشيء الذي ينير يعرف، التأمل الخالص الإلهام التحرر الحاسم (النيرفانا) نهاية الألم =الخلاص.

سادساً- التناسخ:

وهو أن تحل النفس في جسم آخر، إذا كان الإنسان صالح يبقى على شكل إنسان ولكن إذا كانت ذنوبه كثيرة يتناسخ على شكل حيوان.

ثانياً: بوذا أولاً: فيدهو بوذا واسمه الحقيقي (قتاما) ويرجح أنه ولد ما بين (560- 480 ق.م.)، نشأ في أسرة ملكية وعاش عيشة سعيدة إلى أن أكتشف الشيخوخة والمرض والموت فذهب كما قال "فرحه بالحياة" لذا قرر أن يعتزل حياة القصر وأن يعيش حياة الزهاد ثم تبدأ مرحلة ثانية تعرف بمرحلة المعرفة أو حدس حقيقة الوجود وذلك "بالإيمان بأن كل وجود ألم وأن الخلاص لا يتم إلا بالمعرفة" ثم تبدأ مرحلة ثالثة وهي مرحلة التبشير حيث قال أريد أن أفرغ في هذا العالم الغارق

طبلاً لن يعلن عن الموت، أخيراً المرحلة الرابعة وهي مرحلة التحول إلى الرهبنة وتأسيس الأديرة حيث قال يسك إناءه بيده ويطوف من بيت إلى بيت دون أن يعرب عن أي رجاء ينتظر صامتاً أن يوضع في إناءه قليل من الطعام.

ثالثاً: معالم المذهب يمكن تلخيص معالم المذهب الفلسفي لبوذا في النقاط الآتية:

1. ضرورة التحرر بنور البصيرة لأن المعرفة انعتاق.
2. ليست هذه المعرفة برهانية واستدلالية، وإنما هي معرفة حدسية شعورية وتأملية.
3. لا يقدم بوذا منظومة معرفية لتفسير الحياة وإنما يقدم طريقة في الحياة أو دربا في الإنعتاق يتكون هذا الطريق من 8 خطوات هي: (إيمان صحيح، قرار صحيح، كلام صحيح، عمل صحيح، حياة صحيحة، جهد صحيح، فكر صحيح، تأمل صحيح)، علماً أن الصحيح يقصد به الصدق.
4. إن للطريق في نظر بوذا مستويات أو درجات يبدأ أولاً بالحدس ثم بمعرفة الألم ثم بإتباع سلوك صحيح وأخيراً طلب الخلاص، ومن هنا نستطيع القول أنه مميزات هذا المذهب.
5. الألم: يعتبر الألم مقولة مركزية في مذهب بوذا لأنه في نظره الحياة كلها عبارة عن ألم: الولادة ألم، الشيخوخة ألم، المرض ألم الخ...
6. حقيقة الألم أو سببه هو الظمأ.

حقيقة Truth:

عندما يؤكد شخصاً ما بقوة على وجود أو حدوث أمر أو شيء ما، فهو يعتبره حقيقياً، ضمن هذا السياق تهتم الايبستمولوجيا، كفلسفة للمعرفة، بالبحث عن حلول للعديد من المسائل الفلسفية المتعلقة بموضوع "الحقيقة".

أهم وأول المشاكل المطروحة دوماً على الفلاسفة هي تحديد أي نوع من الأشياء هو الذي يمثل الحقيقة وأيها زائف غير حقيقي، ولحل هذه القضية توجد

مجموعة ضخمة من النظريات حول ما يجعل محتمل الحقيقة Truth bearer "حقيقياً"، بعض النظريات التي توصف بالقوية أو العنيفة Robust تتعامل مع الحقيقة على أنها خاصية، في حين تصفها نظريات أخرى توصف بالنظريات التفريغية Deflationary بأنها ليست سوى وسيلة من وسائل اللغة، التطورات الحديثة في المنطق الشكلي ألقى الكثير من الضوء على طريقة استعمال مصطلح "حقيقة" في كلاً من الأنظمة الشكلية وفي اللغات الطبيعية.

حياة Life:

كلمة حياة كلمة متعددة الأوجه تستخدم استخدامات عديدة حسب مجال الكلام ونوعه، فقد تدل على مجمل الأحداث الجارية التي تحدث على الأرض وتشارك بها كافة الكائنات الحية، وقد تدل على الفترة التي يحياها كل كائن حي بين ولادته- عندما يعتبر كينونة مستقلة حية- إلى لحظة موته وانقطاعه عن أي فعالية حية ملحوظة، تستخدم كلمة حياة أيضاً لتدل على حالة الكائن الحي الذي يستطيع بفاعليته أن يثبت وجوده وأنه لم يمت بعد.

مفتاح الحياة:

مفتاح الحياة هو شعار اخترعه الإغريقيون في القرن الحادي عشر وهو يمثل الحياة المستقرة الهادئة ولم يعرف حقيقة الشخص الذي ابتكر هذه الفكرة ولماذا ابتكرها.

تعتبر الحياة حالة تميز جميع ما يدعى الكائنات الحية من حيوانات ونباتات وبشر وفطريات وحتى البكتريا والجراثيم مميزة إياها عن غير الأحياء من الأغراض اللاعضوية أو الكائنات الميتة، يتميز كل كائن حي بقدرته على النمو من خلال الاستقلاب، والتكاثر لضمان استمرار النوع الحيوي، وقدرة التكيف مع البيئة من خلال تغيرات داخلية أو جسمانية، ويمكن أن نلاحظ ضمن الكرة الحية على سطح الأرض تنوعات هائلة من أشكال الحياة، ما يجمع جميع الأحياء من حيوانات ونباتات وفطريات وحتى البكتريا والأوليات هي أنواة أشكال خلية تعتمد على الكربون والمياه مع تعضي organization معقد ومعلومات جينية، تقوم بالاستقلاب وتمتلك قدرة النمو والاستجابة

للمنبهات stimuli، تتكاثر، تستمر حسب اصطفاء طبيعي حسب نظرية التطور لتستمر على شكل أجيال متلاحقة.

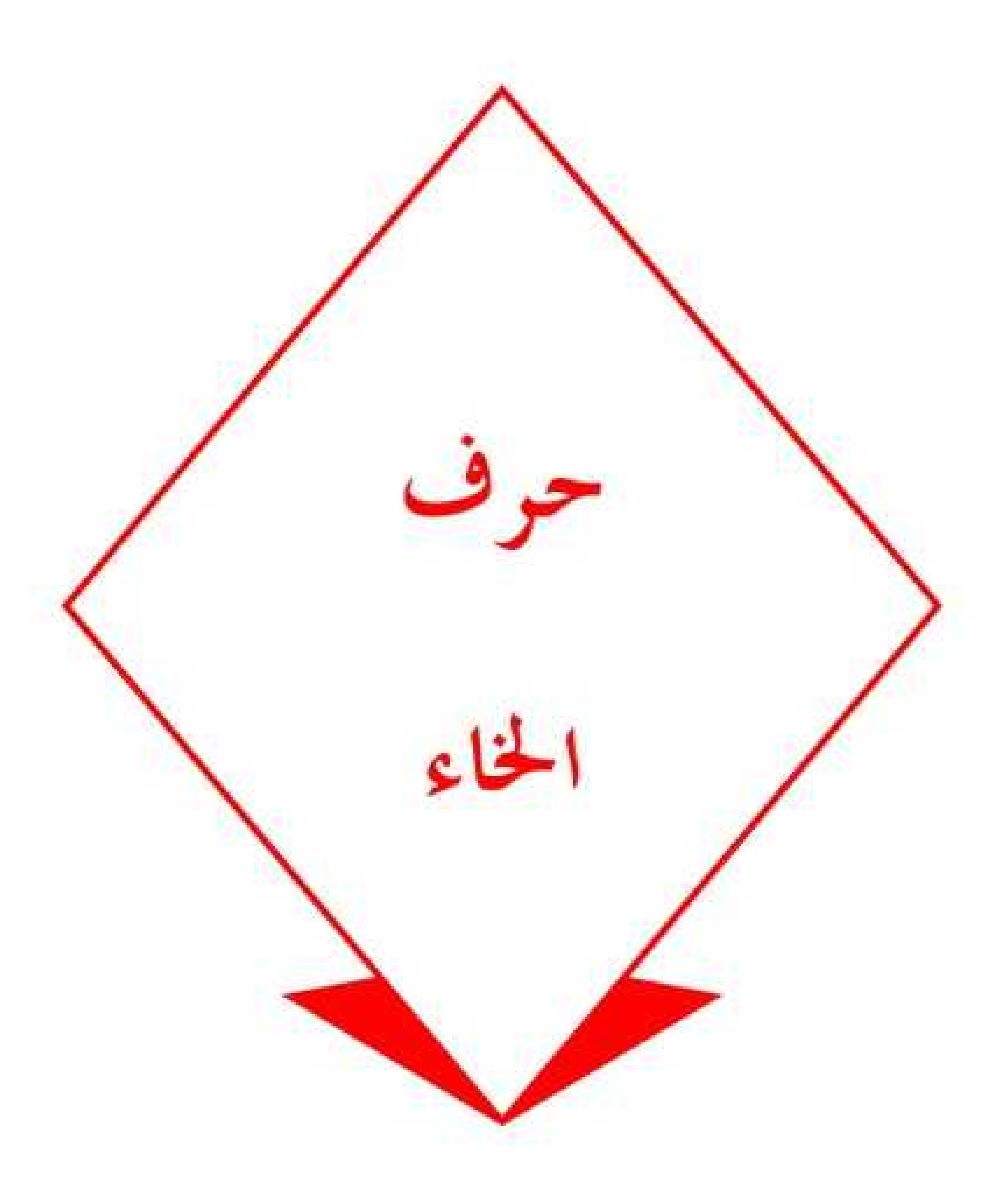
بعض تعريفات الحياة تقتصر فقط على اشتراط إمكانية التكاثر وإنجاب نسل مع إجراء تعديلات تكيفية، من وجهة النظر هذه تصبح الفيروسات ذات مظاهر حيوية أحياناً عندما تكون في استضافة كائن حي يسمح لها بالتكاثر بالرغم من أنها لاخلوية acellular ولا تقوم بأي استقلاب، تعريفات أكثر عمومية للحياة قد تعطى بحيث تشمل حياة غير كربونية الأساس وغيرها من أشكال الحياة الأخرى alternative biology.

الحياة وتعريفاها:

- التصنيف العلمي:

تختلف عادة تعريفات مصطلح الحياة لكن بشكل عام تعرف الحياة تقليدياً بأنها الخاصية التي تظهرها الأحياء التالية:

- متوازنة: وهي تنظيم البيئة الداخلية لتأمين حالة مستقرة: مثل التعرق كآلية لتخفيف الحرارة.
- التنظيم: التركيب حيث تتألف من أكثر من خلية وحيدة، تشكل الخلية الوحدة الأساسية للحياة.
- الاستقلاب: استهلاك الطاقة في عمليتين: تحويل المواد غير الحية إلى مكونات خلوية (بناء حيوي) وفي نفس الوقت تفكيك مواد حيوية (هدم حيوي).
- النمو.
- التلاؤم والتكيف.
- الاستجابة للمنبهات.
- التكاثر.



حرف

الخاء



خبرة Experience:

الخبرة Experience مصطلح عام يختزل ضمنه مفهوم المعرفة أو المهارة أو قدرة الملاحظة لكن بأسلوب فطري عفوي عميق، عادة يكتسب الإنسان الخبرة من خلال المشاركة في عمل معين أو حدث معين، وغالباً ما يؤدي تكرار هذا العمل أو الحدث إلى تعميق هذه الخبرة وإكسابها عمقاً أكبر وعفوية أكبر، لذلك تترافق كلمة خبرة غالباً مع كلمة تجربة experiment.

تترافق كلمة خبرة أيضاً بشكل خاص مع المعرفة الإجرائية أي معرفة كيفية عمل شيء ما وليس مجرد معرفة خبرية (قولية) propositional knowledge لذلك غالباً ما يصف الفلاسفة الخبرة على أنها معرفة تجريبية "empirical knowledge" أو معرفة بعدية "a posteriori knowledge".

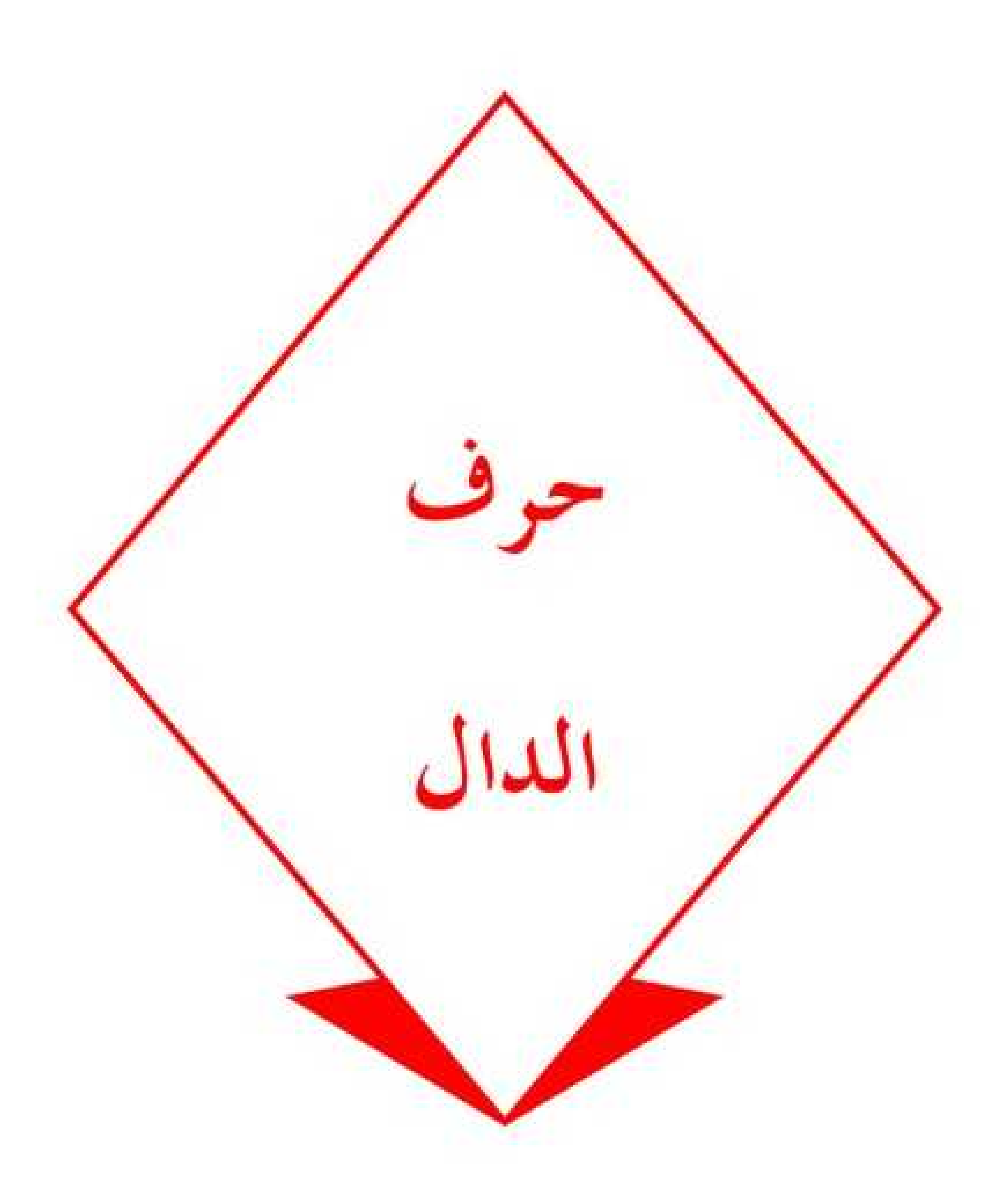
تطلق لفظ خبرة أيضاً على ما يكتسبه المرء من التجارب الروحية الدينية (كالصوفية والبوذية)، كما إن السفر والسياحة للتعرف على ثقافات جديدة تعتبر مصدراً مهماً لزيادة خبرة الإنسان.

خلود Immortality:

الخلود Immortality (ما يكافئ الحياة الأبدية eternal life) مصطلح يدل على الحياة في الشكل الروحاني أو الفيزيائي لمدة زمنية غير محدودة، أي شكل من أشكال الحياة لمدة غير محدودة سواء كانت فيزيائية بشرية أو غير بشرية أو روحانية تعتبر نوعاً من الخلود، تؤمن بعض المدارس الفلسفية تدعى الخلودية بالقدرة للوصول إلى إنسان خالد لا يموت، في حين ترفض معظم الأديان هذه الفكرة وتعتبر الإله أو الكون هو الخالد الوحيد.

الخيال Imagination:

نشاط نفسي لدى الإنسان، تتولد أثناءه، عبر تحوير ما لديه من تجربة، صور حسية وذهنية جديدة، وبفضل الخيال لا يتمكن الإنسان من تصور ما هو موجود فعلياً فحسب، بل وحتى ما يستحيل وجوده على أرضيه الواقع.


حرف
الدال



داروين والداروينية Darwin& darwinism:

بالاستمرار على نهج لامارك، أعاد عالم الطبيعيات الإنكليزي تشارلز داروين Charles Robert Darwin (1809– 1882) تبني فرضية تطور الأنواع، مستنداً استناداً أساسياً على الفروق بين النباتات الطبيعية في جزر غالاباغوس وبين النباتات الزراعية القارية، من جهة (مما يعني أن استقلالية التطور على علاقة بالبيئة الجغرافية)، وعلى تجارب الانتقاء الصنعي في البستنة وتربية الحيوان، من جهة أخرى، ثم، بالاعتماد، كأساس نظري، على "قانون مالتوس" القائل بأن السكان يتزايدون وفق متوالية هندسية، بينما تتزايد الموارد وفق متوالية حسابية، تصور داروين وجود تنافس حيوي يقصي الكائنات الأضعف: وهذا ما أسماه بـ"الانتقاء الطبيعي"، الذي يتم لصالح الكائنات ذات التفوق الفردي، الأمر الذي يؤدي إلى تحول النوع بكامله وتطوره بسبب تراكم الطفرات الإيجابية.

وقد نشر داروين كتابه "أصل الأنواع" عام 1859م والذي طرح فيه نظريته في النشوء والارتقاء مما زعزع القيم الدينية وترك آثاراً سلبية على الفكر العالمي، وتتلخص نظرية داروين في أصل النشوء والارتقاء حيث إنه اعتبر أصل الحياة خلية كانت في مستنقع آسن قبل ملايين السنين، وقد تطورت هذه الخلية ومرت بمراحل كثيرة منها مرحلة القرد وهي مرحلة متطورة وانتهاءً بالإنسان، فالكائنات العضوية تتطور من السهولة إلى الدقة والتعقيد ومن الأحط إلى الأرض، والطبيعة وهبت الأنواع القوية عوامل البقاء والنمو والتكيف مع البيئة لتصارع الكوارث وتتدرج في سلم الرقي مما يؤدي إلى تحسن نوعي مستمر ينتج عنه أنواع راقية جديدة كالقرد وأنواع أرض تتجلى في الإنسان، بينما نجد الطبيعة قد سلبت تلك القدرة من الأنواع الضعيفة فتعثرت وسقطت وزالت، والحقيقة أن داروين لم يكن هو المبدع لهذه النظرية بل إن هذه الفكرة

كانت معروفة قبل داروين من قبل (راي باكنسون) و(لينو) ولكن نظريتهم كانت توصف بأنها لاهوتية فنسيت، واستفاد أيضاً من قانون "الانتقاء الطبيعي" لـ(سالتوس) واستفاد من أبحاث (ليل) الجيولوجية، وقد صادفت نظرية داروين جواً مناسباً إذ كان ميلادها بعد زوال سلطان الكنيسة والدين وبعد الثورة الفرنسية والثورة الصناعية حيث كانت النفوس مهيأة لتفسير الحياة تفسيراً مادياً بحتاً ومستعدة لتقبل أي طرح فكري يقودها إلى مزيد من الإلحاد والبعد عن التفسيرات اللاهوتية مصيبة كانت أو مخطئة، وقد انتقدت النظرية الداروينية كثيراً، وتطورت نظرية داروين فظهرت الداروينية الحديثة، وهي تختلف بعض الاختلاف عن القديمة وأيضاً نقدت ورُدَّ عليها كثيراً، ولكن اليهود والقوى الهدامة وجدوا فيها ضالتهم المنشودة فعملوا على استغلالها لتحطيم القيم في حياة الناس، تقول بروتوكولات حكماء صهيون: (لا تتصوروا أن تصريحاتنا كلمات جوفاء ولاحظوا هنا أن نجاح داروين وماركس ونيتشة قد رتبناه من قبل والأثر غير الأخلاقي لاتجاهات هذه العلوم في الفكر الأممي سيكون واضحاً لنا على التأكيد).

وقد تركت هذه النظرية آثاراً فالناس كانوا يدعون (قبل ظهور النظرية) إلى حرية الاعتقاد بسبب الثورة الفرنسية ولكنهم بعدها أعلنوا إلحادهم الذي انتشر بطريقة عجيبة وانتقل من أوروبا إلى بقاع العالم، ونتيجة للنظرية لم يعد معنى لمدلول كلمة: آدم، حواء، الجنة.. وسيطرت الأفكار المادية وتخلت جموع غفيرة عن إيمانها بالله تخلياً تاماً أو شبه تام، وظهرت عبادة الطبيعة فقد قال داروين: (الطبيعة تخلق كل شيء ولا حد لقدرتها على الخلق) وقال: (إن تفسير النشوء والارتقاء بتدخل الله هو بمثابة إدخال عنصر خارق للطبيعة في وضع ميكانيكي بحت) ونتيجة للنظرية لم يعد هناك حاجة من البحث في الغاية والهدف من وجود الإنسان وطغت على الحياة فوضى عقائدية واستبد شعور باليأس والقنوط والضياع، وظهرت أجيال حائرة مضطربة ذات خواء روحي، وقد كانت نظرية داروين إيذاناً وتمهيداً لميلاد نظرية فرويد في التحليل النفسي وميلاد نظرية برجسون في الروحية الحديثة وميلاد نظرية سارتر في الوجودية وماركس في المادية.

ونشير هنا إلى أن دارون، وإن لم يكن أول من تطـرق إلـى دور العوامـل السلبية المتعلّقة بالانتقاء، فإنه كان أول من بيّن بقـوة جانبـه الإيجـابي، حيـث أدت البراهين الحديثة على نظرية التطور، وخاصة المتعلق منها بالإنسان والناجم عن علـم الأحافير (الباليونتولوجيا)- التي كانت في بداياتها أيام دارون- عبر اكتـشاف أشـكال وسيطة بين الأنواع الحية والأنواع المتحجرة، إلى تفجير فضيحة آنذاك.

لكن من الجدير القول هنا إن وراثة الصفات المكتسبة، كما افترضتها تحوليـة دارون، لم تعد مقبولة اليوم: حيث تم البرهان على أن التغيرات الفسيولوجية لا تلعـب أي دور في سيرورة التطور، إنما فقط تؤدي إليه التغيرات التي تتم على مستوى البنية الوراثية والتي تعرف باسـم "الطفـرات" mutations: وهـي طفـرات (ذات طـابع استثنائي) تحصل بسبب تغيير في تركيبة الجينات.

استناداً إلى ما سبق، يمكن القـول، إذن، بـأن الداروينيـة- وهـي النظريـة البيولوجية لدارون- هي إجمالاً نظرية تحولية يلعب الانتقاء الطبيعي فيها دوراً هاماً.

المؤلفات الرئيسية: في أصل الأنواع عن طريق الانتقاء الطبيعي (1859)، في تنوع الحيوانات والنباتات المدجنة (1868)، في تحدر الإنسان (1877).

داروينية اجتماعية Social darwinism:

الداروينية الاجتماعية نظرية اجتماعية تقوم على أفكار تشارلز داروين فـي تحقيق التطور عن طريق الاصطفاء الطبيعي، فحسب هذه النظرية الاصطفاء الطبيعي لا يفسر فقط تطور الأحياء البيولوجي، بل يمكن تطبيقـه لفهـم تطـورات وتغيـرات التجمعات الاجتماعية البشرية.

رغم أن المصطلح اكتسب اسمه من داروين إلا أن الأفكار التي يـشير إليهـا سابقة لصدور مؤلف داروين أصل الأنواع، يتم وصف أعمال العديـدين بالداروينيـة الاجتماعية مثل روبرت مالتوس وفرانسيس غالتوم مؤسس نظرية تحسين النـسل فـي نهاية القرن التاسع عشر.

يدّعي البعض أن هذه النظرية تشجع العنصرية، معتمدة على أفكار أرثور دي غوبينو السابقة لنشر داروين لنظريته والتي تتعارض مع نظرية داروين بشكل مباشر.

الداروينية ونظريات التغيرات الاجتماعية:

ظهر مصطلح "الداروينية الاجتماعية" لأول مرة عام 1879 في مقالة لأوسكار شميدت في مجلة "بوبيولار ساينس" (العلوم الشعبية)، ثم في منشور لاسلطوي في باريس بعنوان Le darwinisme social أي الداروينية الاجتماعية بقلم إميل غوتييه، إلا أن المصطلح لم يكن دارجاً - في العالم الناطق بالإنكليزية- على الأقل حتى قام المؤرخ الأمريكي ريتشارد هوفستادر بنشر مؤلفه "الداروينية الاجتماعية في الفكر الأمريكي" (1944) خلال الحرب العالمية الثانية.

إن النظريات حول الارتقاء الاجتماعي والارتقاء الحضاري شائعة في أوروبا، لقد ادعى العديد من مفكري عصر التنوير، الذين سبقوا داروين، مثل هيغل، أن المجتمعات تتقدم من خلال مراحل من التطور، كما أن وصف توماس هوبس في القرن الـ17 للوضع الطبيعي يقابل التنافس على الموارد الطبيعية التي ذكره داروين، تتميّز الداروينية الاجتماعية عن نظريات التغييرات الاجتماعية الأخرى بأنها تستمد أفكار داروين من حقل علم الأحياء وتطبقها على الدراسات الاجتماعية.

بعكس هوبس، اعتقد داروين أن الصراع على الموارد الطبيعية جعل بعض الأفراد ذوي خصائص جسدية وعقلية معينة أن يتكاثروا أكثر من غيرهم مما أدّى بمرور الزمن، تحت ظروف محددة، إلى نسل مختلف إلى درجة أنه يعتبر جنساً آخر، وادعى داروين أن "الغرائز الاجتماعية" مثل "التعاطف" و"الإحساس الأخلاقي" تطورت أيضاً بواسطة الانتخاب الطبيعي وقد أدت هذه القيم إلى تقوية المجتمعات التي ظهرت فيها، وقد قال في أصل الإنسان: "..في مرحلة مستقبلية معينة، ليست ببعيدة إذا ما قيست بالقرون، سوف تقوم الأعراق البشرية المتحضرة على الأغلب بالقضاء على الأعراق الهمجية واستبدالها في شتى أنحاء العالم."

جذور الداروينية الاجتماعية ومنظروها:

رغم أن الداروينية الاجتماعية استمدت اسمها من داروين إلا أنها تعتمد على مؤلفات العديد من الباحثين الآخرين، مثل هربرت سبنسر، توماس مالتوس وفرنسيس غالتون، مؤسس علم تحسين النسل.

أفكار هربرت سبنسر، مثل فكرة التقدم الارتقائي منبثقة من اطلاعه على مؤلفات توماس مالتوس، وقد تأثرت أفكاره المتأخرة من نظرية داروين، إلا أن مؤلف سبنسر الأهم، التقدم: قوانينه وأسبابه (1857) صدر سنتين قبل نشر مؤلف داروين أصل الأنواع، يمكن تصنيف مؤلفات سبنسر في خانة الداروينية الاجتماعية إذ أنه يعتبر الفرد (وليس الجماعة) وحدة البحث التي ترتقي، أن الارتقاء يحدث من خلال الانتخاب الطبيعي وأنه ظاهرة اجتماعية بالإضافة إلى كونه ظاهرة بيولوجية، في نواح عدة، فإن لنظرية سبنسر في "الارتقاء الكوني" تشابهاً مع مؤلفات لامارك ووضعية أغوست كونت أكثر منه مع داروين.

الدولة Country:

بالعودة إلى اشتقاق كلمة "دولة" بالفرنسية état، نجدها تعني حالة سكون كمقابل لنقيضها الذي هو حالة حركة[1]، أو هي تعني، بشكل أعم، حالة وجود (كأن يجري الحديث، مثلاً، عن حالة وعي).

أما في الفلسفة السياسية، فإن الدولة تعني المجتمع الذي انتظم، فأصبحت عنده حكومة، وأصبح في الإمكان التعاطي معه كسلطة أخلاقية يقابل بها المجتمعات المنظمة الأخرى، هذا وتفترض الدولة وجود مؤسسات سياسية وقضائية وعسكرية وإدارية.. الخ، أما أراضيها فهي تشمل جميع تقسيماتها الإدارية (كالولايات والمحافظات والمناطق والنواحي والمديريات.. الخ).

والدولة الحديثة، منذ جان بوفان وبداية التفكير فيها علمانياً، هي كيان مستقل لا علاقة له بأي تفويض إلهي بالحكم للحاكم (وهو مفهوم كانت تقبل به نظريات السلطة في العصر الوسيط، وعبر عنها آنذاك القديس توما الأكويني أو البابا غريغوريوس السابع) ولا بتفويض الطبيعة له: فكيان الدولة ذو علاقة بتاريخها وبشرعية الحاكم ليس غير.

---

(1) "دولة" بالعربية مشتقة من الفعل الثلاثي "دالَ"، يدول، يقال: دال الزمان دوْلاً، أي انقلب من حال إلى حال، فمفهوم الدولة بالعربية، على العكس من مقابله الفرنسي، يشير إلى تقلب الزمان والبلى والزوال، أي إلى مفهوم حركي، وليس سكونياً.

دهريين Atheists:

مصطلح مشتق من دهر يطلق على من يقولون بقدم العالم، أي أن العالم أزلي لم يخلقه أي خالق، وقد تطور فكر الدهريين مع تطور العلم خاصة بعد اكتشافات دارون واكتشافات الجيولوجيا والفلك.

الديالكتيكا Dialectic:

(أنظر الجدلية).

الديانة الكونفوشيوسية Confucianism Religion:

الديانة الكونفوشيوسية ديانة أهل الصين، وهي ترجع إلى الفيلسوف الحكيم، كونفوشيوس الذي ظهر في القرن السادس قبل الميلاد داعياً إلى إحياء الطقوس والعادات والتقاليد الدينية التي ورثها الصينيون عن أجدادهم مضيفاً إليها فلسفته وآرائه في الأخلاق والمعاملات والسلوك القويم.

ديانة Religion:



رموز متنوعة لبعض أشهر ديانات العالم

(الدين) من دان– خضع وذل– ودان بكذا فهي "ديانة" وهو دَيِّن، وتديَّن به فهو متدين، و(الدِّين) إذا أطلق يراد به: ما يَتَدَيَّنُ به الرجل، ويدين به من اعتقاد وسلوك، وبمعنى آخر، هو طاعة المرء والتزامه لِمَا يعتنقه من أفكار ومبادئ.

الدين، يعني وبشكل متبادل الإيمان، يعرّف عادة بأنه الاعتقاد المرتبط بما فوق الطبيعة، المقدس والإلهي، كما يرتبط بالأخلاق، الممارسات والمؤسسات المرتبطة بذلك الاعتقاد، وبالمفهوم الواسع، عرّفه البعض على أنه المجموع العام للإجابات التي تفسر علاقة البشر بالكون، وفي مسيرة تطور الأديان، أخذت عدداً هائلاً من الأشكال في الثقافات المختلفة وبين الأفراد المختلفين، أما في عالم اليوم، فإن عدداً من ديانات العالم الرئيسية هي المنتشرة والغالبة.

تعريف الدين:

لا يوجد للدين تعريف واضح وثابت، فهناك العديد من التعاريف للدين، وتتصارع جميعها على محاولة أشمل وأدق تعريف، لكن في النهاية مثل هذا الموضوع يخضع لإيمان الشخص الذي يضع التعريف وبالتالي يصعب وضع تعريف يرضي جميع الناس، فالدين يتناول واحدة من أقدم نقاط النقاش على الأرض، وفي القدم كان النقاش يتناول شكل وطبيعة الإله الذي يجب أن يعبد، أما في العصر الحديث فيتركز النقاش أساساً حول: وجود أو عدم وجود إله خالق تتوجب عبادته.

لذلك نجد من يحاول تعريف الدين من منطلق إيماني، روحاني، يقيني، أو من منطلق إلحادي، أو من منطلق عقلاني يحاول دراسة الدين كظاهرة اجتماعية أو نفسية أو فلسفية.

علماء الاجتماع وعلماء الإنسان ينظرون إلى الدين على انه مجموعة مجردة من القيم والمثل أو الخبرات التي تتطور ضمن المنظومة الثقافية للجماعة البشرية، فالدين البدائي كان من الصعب تمييزه بنظرهم عن العادات الاجتماعية الثقافية التي تستقر في المجتمع لتشكل البعد الروحي له.

من وجهة نظر علماء الدين، الدين لا يمكن اختصاره بمظاهره الاجتماعية والثقافية الجماعية التي لا تشكل إلا مظاهر ناتجة عن الدين وليست الدين أساساً، فالدين بالنسبة لهم هو الوعي والإدراك للمقدس، وهو إحساس بأن الوجود والعالم تم إيجاده بشكل غير طبيعي عن طريق ذات فوق- طبيعية تدعى الإله أو الخالق أو الرب.

بعض العلماء يعتبر هذا المقدس نتيجة للخوف والإحساس بعدم القدرة على السيطرة على المصير والحياة: ويؤيدون كلامهم بأن افنسان عبد النار بداية وعبد النجوم وعبد الريح قبل أن يستطيع أن يسيطر على هذه القوى الطبيعية وبالتالي فإن الإحساس بعدم الأمان هو ما يولد الشعور بالحاجة لوجود خالق.

فريدريك شلايرماخر Friedrich Schleiermacher عرف الدين في نهايات القرن الثامن عشر بأنه "الشعور بالاعتماد المطلق (العجز المطلق)" "feeling of absolute dependence".

هذا التصور الذي يجعل من الدين نتيجة لعجز البشر يحاول أن يطرح فكرة أن الإنسان بعد كل القدرة على السيطرة والتحكم التي حصل عليها في العصر الحديث لم يعد بحاجة إلى مقدس وإيمان، إلا أن عصر ما بعد الحداثة بكل ما جلبه من إحباط ويأس من العالم المثالي الذي يتطلع له الإنسان، شهد عودة واضحة للروحانية تمثلت في العالم الغربي بشكل أساسي على شكل حركات العصر الجديد، أما في العالم الإسلامي فقد تمثلت بعودة حركات الإسلام السياسي والأصولية الإسلامية المعتدلة والمتطرفة، مما يعيد طرح السؤال حول علاقة الدين بالعجز أو إذا كان الإنسان فعلاً قادراً عن التخلي عن الإيمان بالمقدس.

يمكن إجمال مميزات الأديان كافة بعدة نقاط:

- الإيمان بوجود إله فوق- طبيعي هو الخالق للكون والعالم والمتحكم بهما وبالبشر وكافة المخلوقات.
- التمييز بين عالم الأرواح وعالم المادة.
- وجود طقوس عبادية يقصد بها تبجيل المقدس من ذات إلهية وغيرها من الأشياء التي تتصف بالقدسية.
- قانون أخلاقي moral code، أو شريعة تشمل الأخلاق والأحكام التي يجب إتباعها من قبل الناس ويعتقد المؤمنون أنها آتية من الله الخالق لتنظيم شؤون العباد.
- الصلاة وهي الشكل الأساسي للاتصال بالخالق وإظهار التبجيل والخضوع.

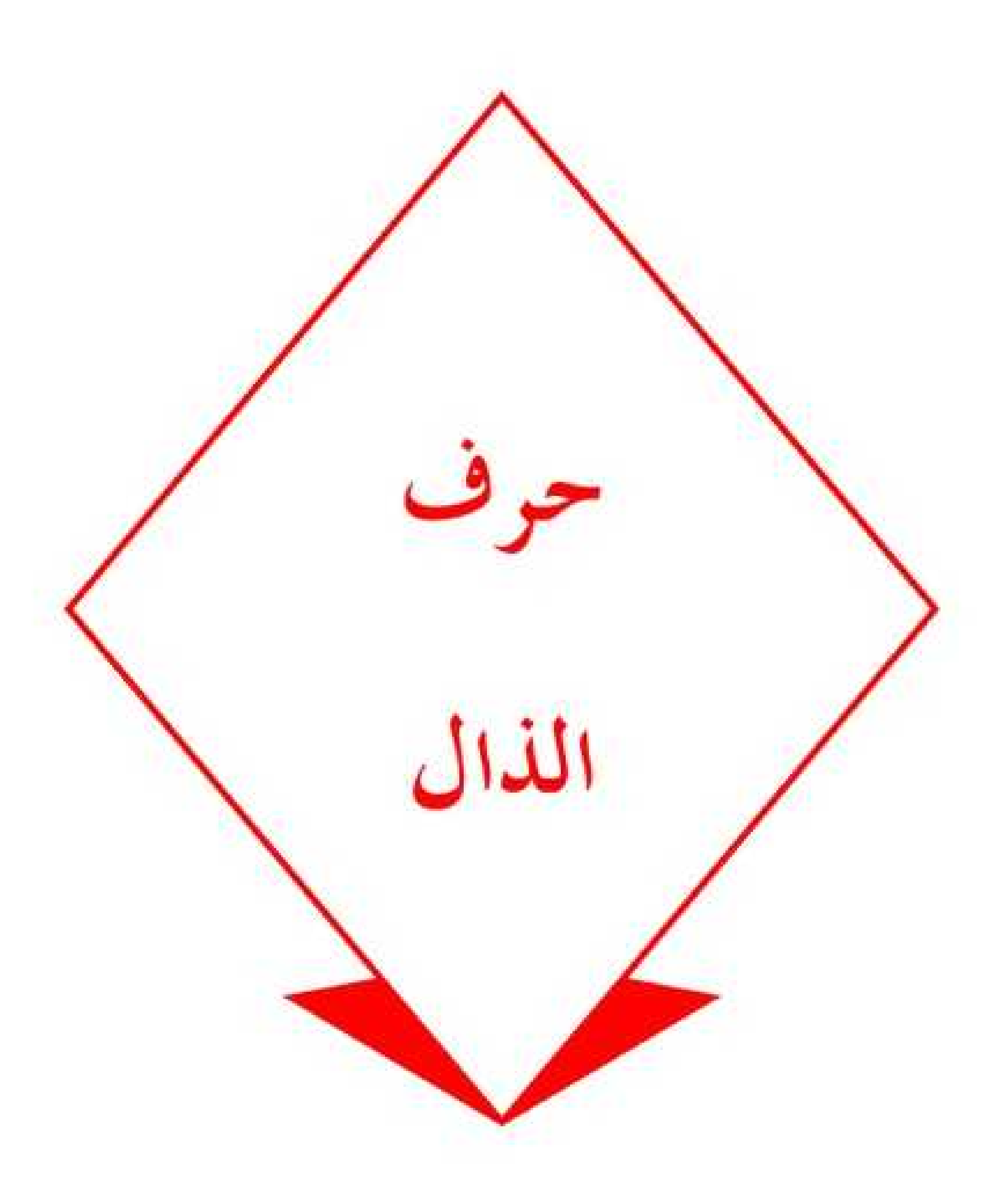
- رؤية كونية world view: تشرح كيفية خلق العالم وتركيب السماوات والأرض وآلية الثواب والعقاب، أي كيف ينظم الله شؤون العالم.
- شريعة أو مبادئ شرعية لتنظيم حياة المؤمن وفقاً للرؤية الكونية التي يقدمها هذا الدين.

الديمقراطية Democracy:

هي نظام سياسي يمارس السيادة فيه الشعب، أي مجموع المواطنين، عن طريق الاقتراع العام، وبحسب روسو، فإن الديمقراطية- التي تحقق الاتحاد بين الأخلاق والسياسة- هي دولة القانون التي تعبر عن الإرادة العامة لمواطنيها الذين هم، في نفس الوقت، مشرعون ورعايا يخضعون لقوانين دولتهم.

وكنقيض للاستبداد والأوليغارخية (أي حكم الأقلية)، كانت تسمية "ديمقراطية" تطلق على بعض نظم الحكم في العصور القديمة (ديمقراطية أثينا مثلاً)، أما في العصر الحديث، فنحن نميز بين الديمقراطية المباشرة، حيث تمارس السلطة بلا وسيط من قبل الشعب، وبين الديمقراطية البرلمانية أو التمثيلية، التي يفوض الشعب فيها سلطاته لهيئة منتخبة (برلمان)، أما تعبير الديمقراطية الشعبية، فقد كان يطلق على الدول التي كانت تعتمد المبادئ "الاشتراكية" المستمدة إلى حد ما من الفلسفة الماركسية.

وفي شكل عام، فإن الديمقراطية، كما تفهم في الغرب، تقتضي فصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية بعضها عن بعض، وتضمن الحقوق الأساسية للكائن البشري.



حرف الذال

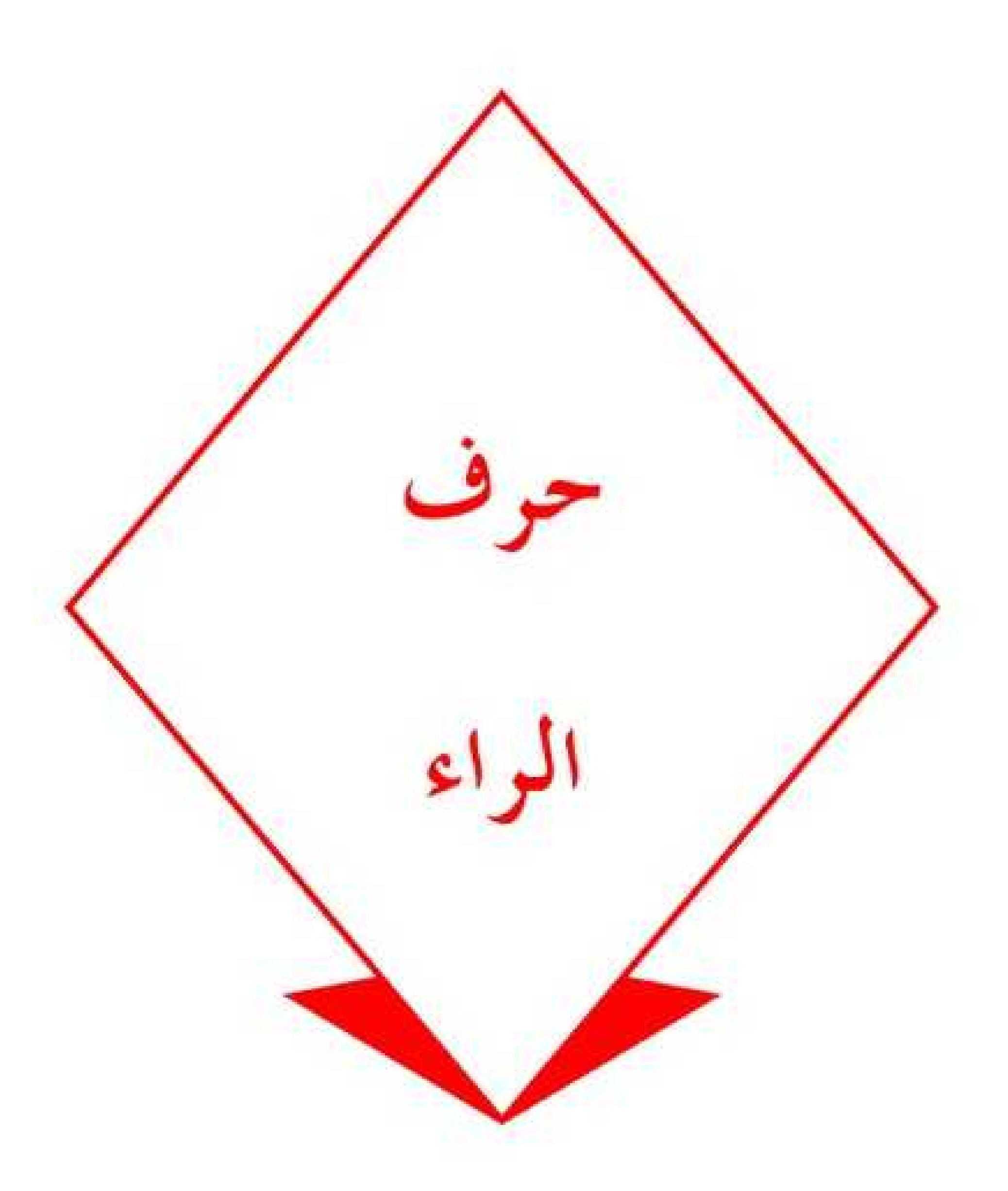


ذرائعية أو (براجماتية) Pragmatism:

مذهب فلسفي نفعي يرى أن الحقيقة توجد من خلال الواقع العملي والتجربة الإنسانية، وأن صدق قضية ما يكمن في مدى كونها مفيدة للناس، كما أن أفكار الناس هي مجرد ذرائع يستعين بها الإنسان لحفظ بقائه ثم البحث عن الكمال، وعندما تتضارب الأفكار فإن أصدقها هو الأنفع والأجدى، والعقل لم يخلق لتفسير الغيب المجهول، ولذا فإن الاعتقاد الديني لا يخضع للبينات العقلية، ولما كان نشاط الإنسان يتمثل في العقل والإرادة، وكان العقل ينتج العلم، وحينما يتحقق العلم كإرادة يتجه نحو الدين، لذا فإن الصلة بين العلم والدين ترجع إلى الصلة بين العقل والإرادة، ومخاطر هذا المذهب الفلسفي على العقيدة واضحة جلية فهو مذهب يحبذ إلغاء دور العقل في الإفادة من معطيات النقل أو الوحي.

وقد رأينا في واقعنا المعاصر كيف أفلست الذرائعية كما أفلست سواها من الفلسفات المادية، وعجزت عن إسعاد الإنسان بعدما أدت التي تأجيج سعار المادية، وأهدرت القيم والأخلاق السامية التي دعت إليها جميع الأديان السماوية.

تأسس مذهب الذرائعية أو البرجماتية في الولايات المتحدة الأميركية، ثم انتقل إلى أوروبا وبريطانيا بشكل خاص، ويعد تشارلس بيرس 1839- 1914م مبتكر كلمة البرجماتية في الفلسفة المعاصرة، وكان متأثراً بداروين ووصل إلى مثل آرائه.. وكان أثره عميقاً في الفلاسفة الأمريكيين ومنهم: وليم جيمس 1842- 1910م، وجون ديوي 1856- 1952م له تأثير واسع في المجتمع الأمريكي وغيره من المجتمعات الغربية، إذ كان يعتقد أن الفلسفة مهمة إنسانية قلباً وقالباً، كتب في فلسفة ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) وفلسفة العلوم والمنطق، وعلم النفس وعلم الجمال والدين.


حرف
الراء



رؤية كونية Cosmic visibility:

رؤيـــة كونيـــة أو رؤيـــة العـــالم مـــصطلح بـــدأ فـــي الفلـــسفة الألمانيـــة Weltanschauung ليدل على مفهوم أساسي مستخدم في هذه الفلسفة والابيستمولوجيا وتشير إلى طريقة "الإحساس وفهم العالم بأكمله" wide world perception.

بالتالي يمثل الإطار الذي يقوم من خلاله كل فرد برؤية، تفسير العالم المحـــيط والتفاعل معه ومع سكوناته.

رأسمالية Capitalism:

يشير مصطلح الرأسمالية بشكل عام إلى نظام اقتصادي تكـــون فيـــه وســـائل الإنتاج بشكل عام مملوكة ملكة خاصة أو مملوكة لشركات تعمل بهدف الربح، وحيـــث يكون التوزيع، الإنتاج وتحديد الأسعار محكوم بالسوق الحر والعرض والطلب.

فالرأسمالية نظام اقتصادي ذو فلسفة اجتماعية وسياسية يقوم على أساس تنمية الملكية الفردية والمحافظة عليها متوسعاً في مفهوم الحرية.

بحسب الحتمية التاريخية بحسب ماركس، فإن الرأسمالية هي ثمـــرة التطـــور الصناعي والنقلة النوعية في وسائل الإنتاج المتخلفة في العصر الإقطاعي إلى الوسائل المتطورة في الثورة الصناعية والتي كانت ظهور الرأسمالية فيها كأحد التبعات، عقـــب التوسع العظيم في الإنتاج، بدأت الإمبريالية بالظهور من خلال وجود شركات احتكارية تسعى للسيطرة على العالم فبدأت الحملات العسكرية الهادفة لاحتلال أراضي الآخـــرين وتأمين أسواق لتلك الشركات وهذا فيما يعرف بالفترة الاستعمارية، ظلت ذيـــول هـــذا الاستعمار على الرغم من استقلال العديد من الدول لاحقاً حيث مولت هـــذه الـــشركات عدة انقلابات عسكرية في فترة الخمسينات والستينات في دول أمريكا اللاتينية بهـــدف

الحفاظ على هيمنتها على تلك الدول، تؤمن الأنظمة الرأسمالية بالفكر الليبرالي وهو انتهاج الرأسمالية كاقتصاد والديمقراطية كسياسة، تعتبر المقولة الفرنسية (دعه يعمل دعه يمر) هي الشعار المثالي للرأسمالية التي تعمل على حرية التجارة ونقل البضائع والسلع بين البلدان ودون قيود جمركية.

كانت الشيوعية بتمسكها المفرط بالحد من الملكية التي بنظرها السبب الرئيسي لاستغلال الإنسان لأخيه الإنسان كرد فعل على التوسع المفرط في الملكية داخل النظام الرأسمالي المنقسم لطبقتين الأولى ثرية والأخرى فقيرة وعاملة اصطلح عليها كارل ماركس بـ (البروليتاريا).

ولقد ذاق العالم الإسلامي بسبب هذا النظام ويلات كثيرة، وما تزال الرأسمالية تمارس ضغوطها وتدخلها السياسي والاجتماعي والثقافي وترمي بثقلها على مختلف شعوب الأرض.

التأسيس:

كانت أوروبا محكومة بنظام الإمبراطورية الرومانية التي ورثها النظام الإقطاعي، وقد ظهرت ما بين القرن الرابع عشر والسادس عشر الطبقة البرجوازية تالية لمرحلة الإقطاع ومتداخلة معها، وتلت مرحلة البورجوازية مرحلة الرأسمالية وذلك منذ بداية القرن السادس عشر ولكن بشكل متدرج، فلقد ظهرت أولاً مع تسلط الكنيسة الدعوة إلى الحرية وكذلك الدعوة إلى إنشاء القوميات اللادينية والدعوة إلى تقليص ظل البابا الروحي، وظهر المذهب الحر الطبيعي في النصف الثاني من القرن الثامن عشر في فرنسا.

أشهر دعاة هذا المذهب:

ومن دعاته:

1- فرانسوا كيزني (1694- 1778م) فرانسوا كيزني ولد في فرساي بفرنسا، وعمل طبيباً في بلاط لويس الخامس عشر، لكنه اهتم بالاقتصاد وأسس المذهب الطبيعي، نشر في سنة (1756م) مقالين عن الفلاحين وعن الجنوب، ثم أصدر في سنة (1758م) الجدول الاقتصادي وشبه فيه تداول المال داخل الجماعة بالدورة

الدموية، قال ميرابو حينذاك عن هذا الجدول بأنه: "يوجد في العالم ثلاثة اختراعات عظيمة هي الكتابة والنقود والجدول الاقتصادي".

2- جون لوك (1632- 1704م) صاغ النظرية الطبيعية الحرة حيث يقول عن الملكية الفردية: "وهذه الملكية حق من حقوق الطبيعة وغريزة تنشأ مع نشأة الإنسان، فليس لأحد أن يعارض هذه الغريزة".

3- تورجو.

4- ميرابو.

5- ساي.

6- باستيا.

- ظهر بعد ذلك المذهب الكلاسيكي الذي تبلورت أفكاره على أيدي عدد من المفكرين الذين من أبرزهم:

1- آدم سميث (1723- 1790م) وهو أشهر الكلاسيكيين على الإطلاق، ولد في مدينة كيركالدي في اسكتلندا ودرس الفلسفة، وكان أستاذاً لعلم المنطق في جامعة جلاسجو، وسافر إلى فرنسا سنة (1766م) والتقى هناك دعاة المذهب الحر وفي سنة 1776م أصدر كتابه "بحث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم" هذا الكتاب الذي قال عنه أحد النقاد وهو (أسمون برك): "إنه أعظم مؤلف خطه قلم إنسان".

2- دافيد ريكاردو (1772- 1823) قام بشرح قوانين توزيع الدخل في الاقتصاد الرأسمالي، وله النظرية المعروفة باسم "قانون تناقص الغلة" ويقال عنه إنه كان ذا اتجاه فلسفي ممتزج بالدوافع الأخلاقية لقوله: "إن أي عمل يعتبر منافياً للأخلاق ما لم يصدر عن شعور بالمحبة للآخرين".

3- روبرت مالتوس (1766- 183) اقتصادي إنكليزي كلاسيكي متشائم صاحب النظرية المشهورة عن السكان إذ يعتبر أن عدد السكان يزيد وفق متوالية هندسية بينما يزيد الإنتاج الزراعي وفق متوالية حسابية كما سيؤدي حتماً إلى نقص الغذاء والسكن.

4- جون استيوارت مل (1806- 1873) يعد حلقة اتصال بين المذهب الفردي والمذهب الاشتراكي فقد نشر سنة (1836م) كتابه (مبادئ الاقتصاد السياسي).

5- اللورد كينز (1946- 1883) صاحب النظرية التي عرفت باسمه والتي تدور حول البطالة والتشغيل والتي تجاوزت غيرها من النظريات إذ يرجع إليه الفضل في تحقيق التشغيل الكامل للقوة العاملة في المجتمع الرأسمالي، وقد ذكر نظريته هذه ضمن كتابه (النظرية العامة في التشغيل والفائدة والنقود) الذي نشره سنة 1936م.

6- دافيد هيوم (1711- 1776م) صاحب نظرية النفعية التي وضعها بشكل متكامل والتي تقول بأن "الملكية الخاصة تقليد اتبعه الناس وينبغي عليهم أن يتبعوه لأن في ذلك منفعتهم".

7- أدمون برك من المدافعين عن الملكية الخاصة على أساس النظرية التاريخية أو نظرية تقادم الملكية.

الأفكار والمعتقدات:

أسس الرأسمالية:

1- البحث عن الربح بشتى الوسائل إلا ما تمنعه الدولة كالمخدرات.

2- تقديس الملكية الفردية وذلك بفتح الطريق لأن يستغل كل إنسان قدراته في زيادة ثروته وحمايتها وعدم الاعتداء عليها وتوفير القوانين اللازمة لنموها واطرادها وعدم تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية إلا بالقدر الذي يتطلبه النظام العام وتوطيد الأمن.

3- المنافسة والمزاحمة في الأسواق.

4- نظام حرية الأسعار وإطلاق هذه الحرية وفق متطلبات العرض والطلب، واعتماد قانون السعر المنخفض في سبيل ترويج البضاعة وبيعها.

أشكال الرأسمالية:

- الرأسمالية التجارية التي ظهرت في القرن السادس عشر أثر إزالة الإقطاع، إذ أخذ التاجر يقوم بنقل المنتجات من مكان إلى آخر حسب طلب السوق فكان بذلك وسيطاً بين المنتج والمستهلك.
- الرأسمالية الصناعية والتي ساعد ظهورها على تقدم الصناعة وظهور الآلة البخارية التي اخترعها جيمس وات سنة 1770م والمغزل الآلي سنة 1785م

مما أدى إلى قيام الثورة الصناعية في إنكلترا خاصة وفي أوروبا عامة إبان القرن التاسع عشر، وهذه الرأسمالية الصناعية تقوم على أساس الفصل بين رأس المال وبين العامل، أي بين الإنسان وبين الآلة.

- نظام الكارتل الذي يعني اتفاق الشركات الكبرى على اقتسام السوق العالمية فيما بينها مما يعطيها فرصة احتكار هذه الأسواق وابتزاز الأهالي بحرية تامة، وقد انتشر هذا المذهب في ألمانيا واليابان.
- نظام الترست والذي يعني تكوين شركة من الشركات المتنافسة لتكون أقدر في الإنتاج وأقوى في التحكم والسيطرة على السوق.

معتقدات الرأسمالية:

إن المذهب الطبيعي الذي هو أساس الرأسمالية يدعو إلى أمور منها:

- الحياة الاقتصادية تخضع لنظام طبيعي ليس من وضع أحد حيث يحقق بهذه الصفة نمواً للحياة وتقدماً تلقائياً لها.
- الدعوة إلى عدم تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية وفي الأمور التي تختص بالمواطن الأمر الذي أوجد فوضى في الاعتقاد فنتجت عنه هذه المظاهر الشاذة من السلوك الفردي والجماعي وأن تقصر مهمتها على حماية الأفراد والأموال والمحافظة على الأمن والدفاع عن البلاد.
- إن انخفاض الأجور وشدة الطلب على الأيدي العاملة استجابة لمتطلبات السوق دفع الأسرة لأن يعمل كل أفرادها فتفككت عرى الأسرة وانحلّت الروابط الاجتماعية فيما بينها.
- الحرية الاقتصادية لكل فرد حيث إن له الحق في ممارسة واختيار العمل الذي يلائمه وقد عبروا عن ذلك بالمبدأ المشهور: "دعه يعمل دعه يمر".
- إن إيمان الرأسمالية بالحرية الواسعة أدى إلى فوضى في الاعتقاد وفي السلوك مما تولدت عنه هذه الصراعات الغربية التي تجتاح العالم معبرة عن الضياع الفكري والخواء الروحي.

- من أهم آراء سميث أن نمو الحياة الاقتصادية وتقدمها وازدهارها إنما يتوقف على الحرية الاقتصادية، وتتمثل هذه الحرية في نظره بما يلي:
  - الحرية الفردية التي تتيح للإنسان حرية اختيار عمله الذي يتفق مع استعداداته ويحقق له الدخل المطلوب.
  - الحرية التجارية التي يتم فيها الإنتاج والتداول والتوزيع في جو من المنافسة الحرة.
  - يرى الرأسماليون بأن الحرية ضرورية للفرد من أجل تحقيق التوافق بينه وبين المجتمع، ولأنها قوة دافعة للإنتاج، لكونها حقاً إنسانياً يعبر عن الكرامة البشرية.

من عيوب الرأسمالية:

- الرأسمالية نظام وضعي يقف على قدم المساواة مع الشيوعية وغيرها من النظم التي وضعها البشر بعيداً عن منهج الله الذي ارتضاه لعباده ولخلقه من بني الإنسان.
- الأنانية: حيث يتحكم فرد أو أفراد قلائل بالأسواق تحقيقاً لمصالحهم الذاتية دون تقدير لحاجة المجتمع أو احترام للمصلحة العامة.
- الاحتكار: إذ يقوم الشخص الرأسمالي باحتكار البضائع وتخزينها حتى إذا ما فقدت من الأسواق نزل بها ليبيعها بسعر مضاعف يبتز فيه المستهلكين الضعفاء.
- المزاحمة والمنافسة: إن بنية الرأسمالية تجعل الحياة ميدان سباق مسعور إذ يتنافس الجميع في سبيل إحراز الغلبة، وتتحول الحياة عندها إلى غابة يأكل القوي فيها الضعيف، وكثيراً ما يؤدي ذلك إلى إفلاس المصانع والشركات بين عشية وضحاها.
- استغلال رغبات الإنسان الشاذة بفتح المجال أمامه لهدم الأخلاق وتفكيك الأسر حيث لا رادع يردعه فيأكل من الفقير كل تعبه ويستزيد.
- ابتزاز الأيدي العاملة: ذلك أن الرأسمالية تجعل الأيدي العاملة سلعة خاضعة لمفهومي العرض والطلب مما يجعل العامل معرضاً في كل لحظة لأن يستبدل به غيره ممن يأخذ أجراً أقل أو يؤدي عملاً أكثر أو خدمة أفضل.

- البطالة: وهي ظاهرة مألوفة في المجتمع الرأسمالي، وتكون شديدة البروز إذا كان الإنتاج أكثر من الاستهلاك مما يدفع بصاحب العمل إلى الاستغناء عن الزيادة في هذه الأيدي التي تثقل كاهله.
- إن الرأسمالية تنظر إلى الإنسان على أنه كائن مادي وتتعامل معه بعيداً عن ميوله الروحية والأخلاقية، داعية إلى الفصل بين الاقتصاد وبين الأخلاق.
- لقد تطرفت الرأسمالية في تضخيم شأن الملكية الفردية كما تطرفت الشيوعية في إلغاء هذه الملكية.
- الحياة المحمومة: وذلك نتيجة للصراع القائم بين طبقتين إحداهما مبتزة يهمها جمع المال من كل السبل وأخرى محرومة تبحث عن المقومات الأساسية لحياتها، دون أن يشملها شيء من التراحم والتعاطف المتبادل.
- الاستعمار: ذلك أن الرأسمالية بدافع البحث عن المواد الأولية، وبدافع البحث عن أسواق جديدة لتسويق المنتجات تدخل في غمار استعمار الشعوب والأمم استعماراً اقتصادياً أولاً وفكرياً وسياسياً وثقافياً عامة، وذلك فضلاً عن استرقاق الشعوب وتسخير الأيدي العاملة فيها لمصلحتها.
- الحروب والتدمير: فلقد شهدت البشرية ألواناً عجيبة من القتل والتدمير وذلك نتيجة طبيعية للاستعمار الذي أنزل بأمم الأرض أفظع الأهوال وأشرسها.
- الرأسماليون يعتمدون على مبدأ الديمقراطية في السياسة والحكم، وكثيراً ما تجنح الديمقراطية مع الأهواء بعيدة عن الحق والعدل والصواب.
- إن النظام الرأسمالي يقوم على أساس ربوي، ومعروف بأن الربا هو جوهر العلل التي يعاني سمنها العالم أجمع.
- تعمد الرأسمالية إلى حرق البضائع الفائضة، أو تقذفها في البحر خوفاً من أن تتدنى الأسعار لكثرة العرض، وبينما هي تقدم على هذا الأمر تكون كثير من الشعوب في حالة شكوى من المجاعات التي تجتاحها.
- يقوم الرأسماليون بإنتاج المواد الكمالية ويقيمون الدعايات الهائلة لها دونما التفات إلى الحاجات الأساسية للمجتمع ذلك أنهم يفتشون عن الربح والمكسب أولاً وآخراً.

- يقوم الرأسمالي في أحيان كثيرة بطرد العامل عندما يكبر دون حفظ لشيخوخته إلا أن أمراً كهذا أخذت تخف حدته في الآونة الأخيرة بسبب الإصلاحات التي طرأت على الرأسمالية.

الإصلاحات التي طرأت على الرأسمالية:

في عام 1932م ونظراً لكون إنكلترا أسبق في تحكيم الرأسمالية فقد باشرت الدولة تدخلها بشكل أكبر، وفي الولايات المتحدة زاد تدخل الدولة ابتداء من سنة 1933م، وفي ألمانيا بدءاً من العهد الهتلري وذلك في سبيل المحافظة على استمرارية النظام الرأسمالي وذلك في الاهتمام بشؤون المواطنين، لقد تمثل تدخل الدولة في المواصلات وأممت التعليم ورعاية حقوق المواطنين وسن القوانين ذات الصبغة الاجتماعية، كالضمان الاجتماعي والشيخوخة والبطالة والعجز والرعاية الصحية وتحسين الخدمات ورفع مستوى المعيشة.

لقد توجهت الرأسمالية هذا التوجه الإصلاحي الجزئي بسبب ظهور العمال كقوة انتخابية في البلدان الديمقراطية وبسبب لجان حقوق الإنسان، ولوقف المد الشيوعي الذي يتظاهر بنصرة العمال ويدعي الدفاع عن حقوقهم ومكتسباتهم.

كانت إنكلترا حتى سنة 1875م من أكبر البلاد الرأسمالية تقدماً، ولكن في الربع الأخير من القرن التاسع عشر ظهرت في كل من الولايات المتحدة وألمانيا، وبعد الحرب العالمية الثانية ظهرت اليابان، وفي معظم العالم الغربي وتحكم قبضتها اليوم على أكثر بقاع العالم.

الجذور الفكرية والعقائدية:

- تقوم الرأسمالية في جذورها على شيء من فلسفة الرومان القديمة، يظهر ذلك في رغبتها في امتلاك القوة وبسط النفوذ والسيطرة، لقد تطورت متنقلة من الإقطاع إلى البورجوازية إلى الرأسمالية وخلال ذلك اكتسبت أفكاراً ومبادئ مختلفة تصب في تيار التوجه نحو تعزيز الملكية الفردية والدعوة إلى الحرية.
- قامت في الأصل على أفكار المذهب الحر والمذهب الكلاسيكي.

- إن الرأسمالية تناهض الدين متمردة على سلطان الكنيسة أولاً وعلى كل قانون أخلاقي أخيراً.
- لا يهم الرأسمالية من القوانين الأخلاقية إلا ما يحقق لهـا المنفعـة ولاسـيما الاقتصادية منها على وجه الخصوص.
- كان للأفكار والآراء التي تولدت نتيجة للثورة الصناعية في أوروبا دور بارز في تحديد ملامح الرأسمالية.
- تدعو الرأسمالية إلى الحرية وتتبنى الدفاع عنها، لكن الحرية السياسية تحولت إلى حرية أخلاقية واجتماعية.

الرشدية Alrshdiah:

الرشدية مدرسة فلسفية غربية مبنية على تفسيرات ابن رشد لأرسطو.

الأفكار الأساسية في فلسفة هذه المدرسة بناء على ملاحظات ابن رشد علـى كتابات أرسطو:

- العالم أبدي أو خالد.
- الروح مقسومة إلى قسمين، جزء فردي أو جزئي، وجـزء إلهـي أو كلي.
- الروح الفردية ليست خالدة.
- يشاطر كل البشر في المستوى الأساسي الروح الإلهية والكلية ذاتها.
- إحياء الأموات غير ممكن.

الرواقية Stoicism:

الرواقية مدرسة فلسفية تعتمد على تعاليم زينون الرواقي (333 ق.م.- 264 ق.م.).

تزعم الرواقية أن التحكم الذاتي، الثبات وعدم الانتباه بالعواطف، التي قد تفسر باللامبالاة بالمتعة والألم، تجعل الإنسان مفكراً سليماً، متزن التفكير وموضوعي، أحـد جوانب الرواقية الأساسية هي تحسين رفاهة الفرد الروحية.

الفضيلة، المنطق والقوانين الطبيعية هي تعليمات أساسية.

ربما أمكن اعتبار العقيدة الرواقية، التي تحتفظ من الصلفية بفكرة أن السعادة تكمن في التمايز عن كل حالة خارجية، بأنها ابتكار جماعي، ولدت الرواقية القديمة على يد زينون الكيتيومي (335- 264 ق م)، الذي كان قبرصياً، ثم جاء إلى أثينا، حيث تتلمذ على يد فيلسوف صلفي، حتى طفق يعلم تلاميذه في ظل ممر مكشوف مسقوف بعقود على أعمدة (أو رواق)، ما أسمى فلسفته بـ"الرواقية" أو "فلسفة الرواق"، ثم تبعه كليانثوس (331-232 ق. م.)، الذي كتب نشيداً إلى زيوس، ثم أتى بعد ذلك، وبشكل خاص، تلميذه كريسيبوس (280- 204 ق م)، الذي وضع منظومة العقيدة والذي يمكن اعتباره بحق الأب الثاني للرواقية.

أما أكابر الفلاسفة الرواقيين إبان القرنين الأول والثاني الميلاديين (أي ما يعرف بالرواقية الجديدة) فقد كانوا لاتينيين، أهمهم سينيكا وإبكتيتوس والإمبراطور ماركوس أوريليوس، وقد طوروا، بصفة خاصة، حكمة تقوم على الجهد والقيمة الأخلاقية للنية.

لأنه بحسب الشرع أو لنقلْ المنطق الرواقي، فإن كل معرفة إنما تنبع عن الحواس، لكن الذهن الفعال هو الذي يضع أولى معطيات هذا التوجه، حيث، مصادقاً على الإحساس، يتلمس وجود الشيء المحسوس، ومن ثم، عن طريق التلمس المستفهم، يشكل أفكاراً عامة، قبل أن يصل به الأمر إلى العلم الذي هو معرفة منهجية.

أما الفيزياء أو فلسفة الطبيعة عندهم فقد تميزت بالحلولية الطبيعية، حيث يشكل العالم والألوهة وجهان لواقع واحد، ويخضع العالم المادي لسلطة عقل قائم كلي (هو الله)، وتحركه حياة كونية خاضعة لصيرورة وقدر إلهيين يجب على الإنسان- الذي ما هو إلا جزيء من هذا الكون- أن يخضع له.

ونصل هنا إلى مفهوم الحكيم الرواقي الذي يعيش في تناغم مع عقله، أي مع الطبيعة، بحيث يجد راحة نفسه (أو الـ"أتاراكسيا" ataraxia وفق المصطلح اليوناني) عبر الابتعاد عن كل ما يكدره، وخاصة عبر الابتعاد عن الأهواء، التي كان الرواقيون يتعاملون معها كنوازع غير طبيعية، إن لم نقل كعلل نفسية، من هنا تأتي الفضيلة- المستندة استناداً أساسياً على انعدام الأهواء أو الـ"أباثيا" apathia- وما تستدعيه من

تحكم بالإرادة وبالمحاكمة الداخلية من أجل قبول القدر والترفع المتسامي عن الأشـياء وسفالات البشر، الأمر الذي كان يؤكد عليه بقوة الرواقيون الرومان.

لقد كان للحكمة الرواقية أثرها الكبير جداً على مر القـرون: فالموضـوعات المنبثقة من الرواقية قد ألهمت، إضافة إلى العديد من الكتاب الكبار، كمونتين وكورنيي وألفريد دهٔ فينيي وميترلينك، العديد من الفلاسفة، كديكارت وكانط، ونسجل أخيراً أنـه كان للأخلاق الرواقية أثرها الكبير على الأخلاق المسيحية، بشكل دفع هـذه الأخيـرة أحياناً باتجاه التشدد، وخاصة حين يتعلق الأمر بقضايا الجنس[1].

روح Soul:

الروح عبارة عن مصطلح ذو طابع ديني وفلسفي يختلـف تعريفـه وتحديـد ماهيته في الأديان والفلسفات المختلفة، ولكن هناك إجماع على أن الروح عبـارة عـن ذات قائمة بنفسها، ذات طبيعة معنوية غير ملموسة، ويعتبرها الـبعض مـادة أثيريـة أصلية من الخصائص الفريدة للكائنات الحية، استناداً إلى بعض الديانات والفلسفات فإن الروح مخلوقةً من جنسٍ لا نظير له في عالم الموجودات وهو أساس الإدراك والـوعي والشعور، وتختلف الروح عن النفس حسب الاعتقادات الدينية فالبعض يرى النفس هي الروح والجسد مجتمعين ويرى البعض الآخر إن النفس قد تكون أو لا تكـون خالـدة ولكن الروح خالدة حتى بعد موت الجسد.

هناك جدل في الديانات والفلسفات المختلفة حول الروح بـدءاً مـن تعريفهـا ومروراً بمنشئها ووظيفتها إلى دورها أثناء وبعد الموت حيث أن هناك اعتقاد شائع أن للروح استقلالية تامة عن الجسد وليس لها ظهور جسدي أو حسي، ولا يمكن مـشاهدة رحيلها ويعتقد البعض أن مفارقة الروح للجسد هي تعريف للمـوت ويـذهب الـبعض الآخر إلى الاعتقاد أن الروح تقبض في حالتي الموت والنوم، ففي حالة الموت تقـبض الروح وتنتهي حياة الجسد، وفي حالة النوم تقبض الروح ويظل الجسد حياً.

---

(1) تم تعريب هذا النص عن قاموس ناثان الفلسفي، تأليف جيـرار دوروزوي وأندريـه روسـيل- تعريب: أكرم أنطاكي- مراجعة: ديمتري أفييرينوس.

الترجمة العبرية لكلمة الروح هي نفيش Nephesh وهي أقرب لكلمة النفس العربية، أما كلمة الروح العربية فهي قريبة جداً من كلمة ريح مما جعل البعض يعتقد أن مصدر ومعنى كلمة الروح هي "ذات لطيفة كالهواء سارية في الجسد كسريان الماء في عروق الشجر"، ومما زاد من صحة هذه القناعة لدى البعض أن الروح تنفخ كالريح، ولكنها ليست ريحاً بمفهوم الريح.

الروح عند الفلاسفة:

قام أفلاطون (427- 347 قبل الميلاد) باعتبار الروح كأساس لكينونة الإنسان والمحرك الأساسي للإنسان واعتقد بأن الروح يتكون من 3 أجزاء متناغمة وهي العقل والنفس والرغبة وكان أفلاطون يقصد بالنفس المتطلبات العاطفية أو الشعورية وكان يعني بالرغبة المتطلبات الجسدية وأعطى أفلاطون مثالاً لتوضيح وجهة نظره باستخدام عربة يقودها حصان، فللحصان حسب أفلاطون قوتان محركتان وهما النفس والرغبة ويأتي العقل ليحفظ التوازن، بعد أفلاطون قام أرسطو (384- 322 قبل الميلاد) بتعريف الروح كمحور رئيسي للوجود ولكنه لم يعتبر الروح وجوداً مستقلاً عن الجسد أو شيئاً غير ملموس يسكن الجسد فأعتبر أرسطو الروح مرادفاً للكينونة ولم يعتبر الروح كينونة خاصة تسكن الجسد واستخدم أرسطو السكين لتوضح فكرته فقال إنه إذا افترضنا إن للسكين روحاً فإن عملية القطع هي الروح وعليه وحسب أرسطو فإن الغرض الرئيسي للكائن هو الروح وبذلك يمكن الاستنتاج إن أرسطو لم يعتبر الروح شيئاً خالداً فمع تدمير السكين ينعدم عملية القطع.

حاول رينيه ديكارت (1596- 1650) وفي خطوة مهمة إثبات إن الروح وتنظيم الاعتقاد بالروح تقع في منطقة محددة في الدماغ، أما إيمانويل كانت (1724- 1804) وفي خطوة جريئة قال إن مصدر اندفاع الإنسان لفهم ماهية الروح هو في الأساس محاولة من العقل للوصول إلى نظرة شاملة لطريقة تفكير الإنسان أي بمعنى أن العقل الذي يحاول تفسير كل شيء على أساس عملي سوف يضطر إلى التساؤل عن الأشياء المجهولة الغير ملموسة وبذلك فتح كانت الباب على مصراعيه لرعيل من علماء النفس ليفسروا الروح على أساس نفسي.

الروح عند المصريين القدماء:

استناداً إلى المعتقدات الدينية لقدماء المصريين فإن روح الإنسان مكون من 7 أقسام:

- رين، هو مصطلح قديم يعني الاسم الذي يطلق على المولود الجديد.
- سكم، وتعني حيوية الشمس.
- با، وهو كل ما يجعل الإنسان فريداً وهو أشبه بمفهوم شخصية الإنسان.
- كا، وهو القوة الدافعة لحياة الإنسان وحسب الاعتقاد فإن الموت هو نتيجة مفارقة كا للجسد.
- آخ، وهو بمثابة الشبح الناتج من اتحاد كا و با بعد الموت.
- آب، وهو "قطرة من قلب الأم".
- شوت أو خيبيت وهو ضل الإنسان.

الروح في البوذية:

استناداً إلى العقيدة البوذية فإن كل شيء في حالة حركة مستمرة وتتغير باستمرار وإن الاعتقاد بان هناك كينونة ثابتة أو خالدة على هيئة الروح هو عبارة عن وهم يؤدي بالإنسان إلى صراع داخلي واجتماعي وسياسي، استناداً إلى البوذية فإن الكائنات تنقسم إلى خمس مفاهيم: الهيئة (الجسمانية)، الحواس، الإدراك، الكارما (الأفعال التي يقوم بها الكائن الحي، والمواقب الأخلاقية الناتجة عنها) والضمير وهذه الأجزاء الأربعة يمكن اعتبارها مرادفة لمفهوم الروح وعليه فإن الإنسان هو مجرد اتحاد زمني طارئ لهذه المفاهيم، وهو معرض بالتالي للـ "لا-استمرارية" وعدم التواصل، يبقى الإنسان يتحول مع كل لحظة جديدة، رغم اعتقاده أنه لا يزال كما هو وإنه من الخطأ التصور بوجود "أنا ذاتية"، وجعلها أساس جميع الموجودات التي تؤلف الكون فالهدف الأسمى حسب البوذية هو التحرر التام عبر كسر دورة الحياة والانبعاث، والتخلص من الآلام والمعاناة التي تحملها، وبما أن الكارما هي عواقب الأفعال التي يقوم الأشخاص، فلا خلاص للكائن ما دامت الكارما موجودة.

عند وفاة الإنسان فإن الجسد ينفصل عن الحواس، الإدراك، الكارما والضمير وإذا كانت هناك بقايا من عواقب أو صفات سيئة في هذه الأجزاء المنفصلة عن الجسد فإنها تبدأ رحلة للبحث عن جسد لتتمكن من الوصول إلى التحرر التام عبر كسر دورة الحياة والانبعاث وحالة التيقظ التي تخمد معها نيران العوامل التي تسبب الآلام (الشهوة، الحقد والجهل) ويسمي البوذيون هذا الهدف النيرفانا.

الروح في الهندوسية:

يمكن إعتبار الجيفا Jiva في الهندوسية مرادفاً لمفهوم الروح وهي حسب المعتقد الهندوسي الكينونة الخالدة للكائنات الحية وهناك مصطلح هندوسي آخر ويدعى مايا ويمكن تعريفها كقيمة جسدية و معنوية مؤقتة وليست خالدة ولها ارتباط وثيق بالحياة اليومية ويبدو إن المايا شبيه بمفهوم النفس في بعض الديانات الأخرى واستناداً على هذا فإن الجيفا ليست مرتبطة بالجسد أو أي قيمة أرضية ولكنها في نفس الوقت أساس الكينونة.

ينشأ الجيفا من عدة تناسخات من المعادن إلى النباتات إلى مملكة الحيوانات ويكون الكارما (الأفعال التي يقوم بها الكائن الحي، والعواقب الأخلاقية الناتجة عنها) عاملاً رئيسياً في تحديد الكائن اللاحق الذي ينتقل إليه الجيفا بعد فناء الكائن السابق وتكمن الطريقة الوحيدة للتخلص من دورة التناسخات هذه بالوصول لمرحلة موشكا والتي هي شبيهة نوعاً ما بمرحلة النيرفانا (الانبعاث وحالة التيقظ التي تخمد معها نيران العوامل التي تسبب الآلام مثل الشهوة، الحقد والجهل) في البوذية.

وهناك مصطلح آخر في الهندوسية قريب من مفهوم الروح وهي أتمان Atman ويمكن تعريفه بالجانب الخفي أو الميتافيزيقي في الإنسان ويعتبره بعض المدارس الفكرية الهندوسية أساس الكينونة ويمكن اعتبار أتمان كجزء من البراهما (الخالق الأعظم) داخل كل إنسان، وهناك اختلاف وجدل عميق بين الهندوسيين أنفسهم حول منشأ وغرض ومصير الروح فعلى سبيل المثال يعتقد الموحدون (أدفايدا) من الهندوس إن الروح سيتحد في النهاية مع الخالق الأعظم، بينما يعتبر الغير موحدون

(دفايتا) من الهندوس الروح لا صلة له على الإطلاق بالخالق الأعظم وإن الخالق لم يخلق الروح ولكن الروح تعتمد على وجود الخالق.

الروح في اليهودية:

لا يوجد في التوراة تعريف دقيق لكلمة الروح ويذكر سفر التكوين إن الخالق الأعظم خلق الإنسان من غبار الأرض ونفخ الخالق في انف الإنسان ليصبح مخلوقاً حياً، استناداً إلى سعيد ابن يوسف الفيومي (882– 942) وهو فيلسوف يهودي من مواليد مصر فإن الروح يشكل ذلك الجزء من الإنسان المسؤول عن التفكير والرغبة والعاطفة واستناداً إلى كتاب كبالاه Kabbalah الذي يعتبر الكتاب المركزي في تفسير التوراة فإن الروح تنقسم إلى 3 أقسام:

- نفيش (Nefesh) وهي الطبقة السفلى من الروح وتربط بغرائز الإنسان الجسدية وهو موجود من لحظة الولادة.
- روخ (Ruach) وهي الطبقة الوسطى من الروح والمسؤولة عن التمييز بين الخير والشر وتنظيم المبادئ الأخلاقية.
- نيشامه (Neshamah) وهي الطبقة العليا من الروح وهي المسؤولة عن تميز الإنسان من بقية الكائنات الحية.

وهناك تشابه كبير بين هذا التقسيم وتقسيم سيغموند فرويد للاوعي الذي قسمه فرويد إلى الأنا السفلى والأنا والأنا العليا.

الروح في المسيحية:

تعتبر المسيحية الروح بمثابة الكينونة الخالدة للإنسان وإن الخالق الأعظم بعد وفاة الإنسان إما يكافئ أو يعاقب الروح ويوجد في العهد الجديد من الكتاب المقدس وعلى لسان المسيح ذكر الروح وتشبيهه برداء رائع أروع من كل ما كان يملكه سليمان.

هناك إجماع في المسيحية إن الوصول للمعرفة الحقيقية عن ماهية الروح هو أمر مستحيل واستناداً إلى المفكر المسيحي أورليس أوغسطينس (354– 430) فإن الروح عبارة عن مادة خاصة و فريدة غرضها التحكم في الجسد.

هناك جدل في المسيحية حول منشأ الروح فالبعض يعتقد إنها موجودة قبل ولادة الإنسان وعند الولادة يقوم الخالق بإعطاء الروح إلى الجسد، بينما يعتقد البعض الآخر إن روح الإنسان تنتقل كمزيج من روحي الوالدين وإن آدم هو الشخص الوحيد الذي خلقت روحه مباشرة من الخالق، بينما يرى طائفة شهود يهوه إن الروح مطابقة لكلمة نفيش **(Nefesh)** العبرية والتي حسب تصور الجماعة إنها مشتقة من التنفس وعليه فإن نفخ الخالق للروح في جسم أي كائن يجعل هذا الكائن كائناً متنفساً، وهناك البعض ممن يعتقد إن الروح تذهب إلى حالة من السبات لحين يوم الحساب.

الروح في الإسلام:

يقول الله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء/ 85).

والمعنى العلمي لهذه الآية أن الروح أمر يصعب على البشر أن يفهموه لأنه أكبر من علمهم وعقولهم ومهما أوتي الإنسان من العلم لن يفهم حقيقة الروح، وهذا هو السر في هذا الرد المقتضب حتى لا يقع الناس في البلبلة والظنون وينشغلوا عن الدعوة الجديدة بأمور فلسفية وقد ذهب المفسرون بعد ذلك إلى شتى التفاسير فمنهم من قالوا: إن هذا الرد معناه: نهي المسلمين عن الدراسة والعلم بهذه القضية... بينما ذهب الأكثرية بأنها لم تنص على القول: (قل الروح من علم ربي) بل نصت: (من أمر ربي) والفارق بينهما كبير وواضح ومن هنا لم يتوقف علماء المسلمين عن الكتابة والدراسة في هذا الموضوع من ذلك: كتاب (الروح لابن سينا) كتاب (عالم الأرواح العجيب للسيد حسن الأبطحي) وعشرات الكتب على مر العصور.

الروح في البهائية:

استناداً إلى كتابات بهاء الله **(1817– 1892)** فإن روح الإنسان هي قيمة عالية لا تتأثر بأحوال الجسد من ضعف أو مرض وأورد مثالاً جاء فيه إن الإنسان يشعر بالضعف أو الضياع نتيجة وجود معوقات تمنع تواصل الروح بالجسد وعليه فإن ضعف الجسد هو نتيجة انعدام الارتباط بالروح التي تحافظ على نقاءها وقوتها في

جميع الأحوال مثل الغمامة (معوق التواصل) التي تحجب الشمس (الروح) عن الأرض (الجسد).

تعتبر البهائية الروح كينونة خالدة وإنها بعد انفصالها عن الجسد ستستمر بالارتقاء لحين تصبح مهيئة لملاقاة الخالق ويرى البهائيون إن الجنة والجحيم هما رمزان لمدى اقتراب أو ابتعاد الروح من الخالق.

الروح من وجهة نظر علمية:

في بدايات القرن العشرين حاول الطبيب الأمريكي دنكن ماكدوغل Duncan MacDougall قياس وزن الروح وذلك بقياسه وزن شخص قبل وبعد الموت وأستنتج إن روح الإنسان تبلغ من الوزن 21 غراماً ولكن محاولاته وصفت بأنها عديمة المعنى وغير علمية، في الخمسينيات كتب الفيزيائي Francis Crick فرانسس كرك (1916-2004) الذي كان عضواً في الفريق العلمي الذي اكتشف الحمض النووي الريبوزي منقوص الأوكسجين بأن دراسة الدماغ كفيل باكتشاف مصدر اعتقاد الإنسان بوجود الروح، وتلاه عالم الحشرات والبيئة الأمريكي إدوارد ولسن Edward Osborne Wilson قائلاً إن الجهد في دراسة الروح يجب أن ينصب على دراسة الموروثات التي تجعل الإنسان مؤمناً بفكرة الروح.

وهناك إجماع على إن المنطقة الجانبية من الدماغ والمسمى الفص الصدغي Temporal Lobe من المحتمل جداً أن يكون مسؤولاً عن تنظيم الجانب الروحي في حياة الإنسان وقد تم التوصل إلى هذا الاستنتاج عن طريق الأشخاص الذين يعانون من صرع المنطقة الصدغية من الدماغ حيث ولأسباب غير معروفة يزداد النشاط الكهربائي لهذه المنطقة بمعزل عن بقية الدماغ وهذا يؤدي إلى ظهور أعراض وعلامات من أهمها أفكار دينية وروحية معقدة وأفكار ميتافيزيقية والتعلق بفكرة دينية معينة إلى حد الهوس، هذه الملاحظة البدائية حدا بالعلماء إلى إجراء تجارب تتركز على قياس نشاط هذا القسم من الدماغ في أشخاص متدينين غير مصابين بالصرع ومقارنته بأشخاص ملحدين وتم التوصل في جامعة كاليفورنيا في سان دياغو الواقعة

في ولاية كاليفورنيا عام 1997 إلى ملاحظة أن النشاط الكهربائي الدماغي في الفص الصدغي هو أعلى في المتدين مقارنة بالملحد.

روحانية Spirituality:

هو توجه أو اهتمام للإنسان نحو كل ما يتعلق بالأمور الروحانية المتعلقة بالروح.

تهتم الروحانية (Spirituality) بالقيم الأبدية وكل ما يمكن أن يسر أو يشرح الطبيعة الكلية (الكبرى) للإنسان والخلق والعالم، لذلك فهي تقع على طرف نقيض مع الزمني الراهن، والمادية الطبيعية، فهي غالباً ما تهتم بوضع نظريات ميتافيزيقية تتضمن الإيمان بقوى فوق- طبيعية، تماماً مثل الأديان، لكن تأكيدهم وبرهانهم على هذه النظريات ووجود القوى فوق الطبيعية لا يكون عن طريق رسالات أو كتب سماوية (مثل الديانات السماوية) أو برهان عقلي (مثل الميتافيزيقيا الفلسفية) وإنما عن طريق التجربة والخبرة الشخصية التي تكتسب عن طريق ممارسات تعبدية معينة، قد تكون الروحانية تعبيراً عن شعور بالحياة أكثر تعقيداً وأكبر من مجرد الإحساس اليومي بالأشياء بل يجب أن يكون فهمنا للحياة مترافقاً مع رؤية للعالم تتضمن موقفاً من الكثير من القضايا الإنسانية.

رومانسية Romanticism:

الرومانسية (Romanticism) منهج فني في الفن الأوروبي، حل محل المذهب الكلاسيكي في عشرينيات وثلاثينيات القرن التاسع عشر، وقد نشأ على مصدرين مختلفين:

1- حركة تحرير الشعوب التي أيقظتها الثورة الفرنسية في عام (1789م) وصراع الشعوب ضد الإقطاع والقهر الوطني.

2- الإحباط الذي قاسته دوائر اجتماعية واسعة لنتائج ثورة القرن الثامن عشر.

وعلى الرغم من أن المثل العليا الجمالية لهذا التيار من المذهب الرومانسي كانت خيالية في كثير من المناسبات، بينما كانت صورها تتميز غالباً بثنائيتها وتراجيديتها الكامنة، إلا أنها كانت تعبر مع ذلك عن فهم معين لتناقضات المجتمع والاهتمام بحياة الناس، وكانت موجهة نحو المستقبل.

وكان من بين فناني المذهب الرومانسي (بيرون، شيلي، هيغو، ساند، ديلا، شومان، برليوز).


حرف
الزاي



زرادشتية Magianism:

الزرادشتية (أو المجوسية) ديانة أسّسها زرادشت ترى العالم كصراع مستمر بين القوى الكونية المستقلة، وفي معتقدات هذه الديانة فإن أهورامزدا هو رب الخير أو الحكمة وخالق العالم المادي، وأنجرامينو هو كل الموت وروح الشرّ، وأن الإنسان هو كائن حرّ وعليه واجب مساعدة الانتصار لأهوراامازدا.

انتشرت هذه الديانة في إيران خصوصاً بعد ثمانية قرون من موت زرادشت، وبعد أن انحسرت إلى حد ما، ديانة الماجي المجوسية التي اقتصرت حينها على الملوك والكهنة.

بشّر زرداشت بالقوة الشافية للعمل البنّاء، و قدّم مذهباً أخلاقياً يتألف القسطاس فيه من العدل والصدق والأعمال الجيدة، النار والشمس هما رمزا اهورامزدا، ولـذلك ترتبط هذه الديانة بما يشبه عبادة النار.

افيستا هو مختارات من الكتاب المقدس لهذا الدين، ولا تزال باقية حتى الآن، كتبت هذه المختارات باللغة الأفيستانية، وهي لغة وثيقة بالفارسية القديمة والسنسكريتية الفيدية، جمع هذا الكتاب بعد وفاة زرداشت بزمن طويل، وتعرض للضياع عدة مرات، ويشمل خمس قصائد قديمة.

ورغم انحسار الزرداشتية كديانة كانت واسعة الانتشار، إلا أن آثارها ظلت واضحة على العهد القديم والعهد الجديد.

تواجد الديانة الزرادشتية المعاصر:

انحسرت الديانة الزراشتية بشكل كبير حيث لم يبقى من أتباعها في العالم سوى 200 ألف نسمة، ينتشرون في:

- 69.601 زرادشتي في الهند حسب إحصاء 2001.
- 5000 زرادشتي في باكستان يتركزون في مدينة كراتشي.
- ما بين 18 إلى 25 ألف زرداشتي في قارة أمريكا الشمالية.
- جالية كبيرة في إيران، حيث يتواجدون بشكل خاص في مدن يزد وكرمان إضافة إلى العاصمة طهران كما يوجد لهم نائب في البرلمان الإيراني.
- جالية صغيرة إن لم تكن معدومة في منطقة أسيا الوسطى (بلخ، وطاجيكستان) والتي كانت موطن الديانة الرادشتية سابقاً.
- كان يوجد تواجد زرادشتي في اليمن في منطقة عدن خصوصاً.

أعياد الديانة الزرادشتية:

لدى الديانة الزرادشتية العديد من الأعياد منها: النوروز.

الزواج في الزرادشتية:

يعتبر الزرادشتيون أن زرادشت يفضل المتزوج على الأعزب والوالد على من ليس لديه أولاد، كما أن الطلاق محرم في الديانة الزرادشتية.

الموت في الزرادشتية:

يعتبر الزرادشتيون أن الروح تهيم لمدة ثلاثة أيام بعد الوفاة قبل أن تنتقل إلى العالم الآخر، يؤمن الزرادشتيون بالحساب حيث أنهم يعتقدون أن الزرادشتي الصالح سيخلد إلى جانب زرادشت في حين أن الفاسق سيخلد في النار إلى جانب الشياطين.

وللزرادشتيين طقوس خاصة عند الوفاة حيث أنهم يعتبرون الجسد نجساً لذا يجب عدم اختلاطه مع عناصر الحياة الثلاثة: الماء، التراب والنار حتى لا يلوثها، لذا وجب على الزرادشتيين عند وفاتهم أن يتركوا للطيور الجارحة على أبراج خاصة تسمى أبراج الصمت أو (دخنه) باللغة الفارسية حيث يقوم بهذه الطقوس رجال دين معينون ثم بعد أن تأكل الطيور جثة الميت يتم رمي العظام في فجوة خاصة في هذا البرج دون دفنها، ألا انه مؤخراً منذ نحو 50 عاماً وعملاً بنصيحة زرادشت وهي أن يتكيف الزرادشتيون مع أي مجتمع يعيشون فيه فقد أبتكر الزرداشتيون طريقة جديدة

في دفن موتاهم وهي أن يوضع جثمان الميت في صندوق معدني محكم الإغلاق ويدفن في قبر عادي مما يضمن عدم تلويثه لعناصر الحياة الثلاثة.

لغات الزرادشتين:

يستعمل الزرانشتيون اللغة الداري **(مختلفة عن الداري الأفغانية)** والتي تسمى أحياناً في إيران لغة غابري أو بيهديان، كما أن الزرادشتيون في الهند يتحدثون اللغة الغوجراتية أيضاً ويسمون في الهند بالبارسيين.

زندقة Irreligion:

الزندقة عبارة عن مصطلح عام يطلق على حالات عديدة، يعتقد أنها أطلقت تاريخياً لأول مرة من قبل المسلمين لوصف أتباع الديانات المانوية أو الثنوية والذين يعتقدون بوجود قوتين أزليتين في العالم وهما النور والظلام ولكن المصطلح بدأ يطلق تدريجياً على الملحدين وأصحاب البدع وكل من يحيا ما اعتبره المسلمون حياة المجون من الشعراء والكتاب واستعمل البعض تسمية زنديق لكل من خالف مذهب أهل السنة ويصف البعض تيارات معينة من الصوفية بالزندقة[1].

يعتقد البعض أن أصل كلمة زنديق هي الكلمة الفارسية "زنده كَرْد" والتي تعني إبطان الكفر والإلحاد وعليه فإن البعض يعرف الزندقة بالشخص الذي يعتقد الكفر ويُظهره كلما سنحت له الفرصة ولكن إذا اكتشف أمره فانه لا يمانع أن ينكر إلحاده وهو بهذا يختلف عن المنافق الذي وحسب تعريف المسلمين هو شخص يستتر بكفره في باطنه بينه وبين نفسه، وهناك عند البعض تقارب بين الزنديق والمنافق فيعرف البعض الزنديق تعريفاً مشابهاً للمنافق ومنهم ابن تيمية الذي قام بتعريف الزنديق بأنه "المنافق، الذي يظهر الإسلام ويبطن الكفر" ويعرف البعض الآخر الزندقة كصفة فارسية معناها متتبع الزند أي الشروح القديمة للأفستا وهو كتاب زرادشت مؤسس الديانة الزرادشتية.

(1) الشيخ الدكتور سفر بن عبد الرحمن الحوالي: كلام العلماء الأبرار في فرق الصوفية الأشرار، من محاضرة: الرد على الخرافيين.

يعتبر ظهور حركة الزندقة في الإسلام من المواضيع الغامضة التي لم يسلط عليها اهتمام ينكر من قبل المؤرخين بالرغم من قدم الحركة التي ترجع إلى زمن العباسيين، وهناك كتب تاريخية تتحدث بصورة سطحية عن أشهر الزنادقة والمحاربة الشديدة التي تعرضوا لها في زمن خلافة أبي عبد الله محمد المهدي ومن هذه الكتب كتاب الفهرست وكتاب الأغاني وكتاب مروج الذهب.

حملة المهدي على الزنادقة:

استناداً إلى الطبري فإن تهمة الزندقة استعملت أيضاً في تصفية الخصوم السياسيين وخاصة من الهاشميين، ويورد الطبري على سبيل المثال يعقوب بن الفضل الذي أودع السجن بتهمة الزندقة، وعليه فإن الحملة الأولى على الزنادقة كانت موجهة بصورة خاصة إلى أتباع الديانة المانوية مما يسند النظرية القائمة بأن معنى كلمة زنديق قد تغير تدريجياً عن معناه الأولي واتسع معناها بعد تلك الفترة.

تعتبر وصية الخليفة أبو عبد الله محمد المهدي لابنه أبو محمد موسى الهادي أقدم نص رسمي من خليفة إسلامي حول الزندقة حيث تنص الوصية على "يا بني فرقة تدعو الناس إلى ظاهر حسن كاجتناب الفواحش والزهد في الدنيا والعمل للآخرة، ثم تخرجها إلى تحريم اللحم ومس الماء الطهور، وترك قتل الهوام تحرجاً وتحوباً، ثم تخرجها من هذه إلى عبادة اثنين: أحدهما النور، والآخر الظلمة، ثم تبيح بعد هذا نكاح الأخوات والبنات، والاغتسال بالبول، وسرقة الأطفال من الطرق، لتنقذهم من ضلال الظلمة إلى هداية النور فارفع فيها الخشب، وجرد فيها السيف، وتقرب بأمرها إلى الله لا شريك له، فإني رأيت جدك العباس في المنام قلدني بسيفين، وأمرني بقتل أصحاب الاثنين".

كبار الزنادقة:

كتاب الفهرست:

استناداً إلى كتاب الفهرست لابن النديم فإن من أنواع الزنادقة، طائفة المانويون الذين كانوا يؤمنون بالمانوية إيماناً صادقاً وطائفة المتكلمين ويقصد بهم المشككين الذين

كانوا يخوضون المناقشات الدينية ومنهم صالح بن عبد القدوس وأبو عيسى الوراق ونعمان بن أبي العوجا وطائفة الأدباء ومنهم بشار بن برد.

ولبشار بن برد قصيدة مشهورة يجعل تعريف الزندقة قريباً من الزرادشتية يقول فيها:

إبليسُ أفضلُ من أبيكم آدم ... فتبينوا يا معشر الفجار

فتبينوا يا معشر الفجار النارُ عنصره وآدم طينة ... والطين لا يسمو سمو النارِ

الأرضُ مظلمةٌ والنارُ مشرقةٌ ... والنارُ معبودةٌ مذ كانت النار

***

وله قصيدة أخرى وفيها يظهر الزندقة مطابقاً للنفاق ويقول فيها:

وإنني في الصلاة أحضرها ... ضحكة أهل الصلاة إن شهدوا

أقعدُ في الصلاة إذا ركعوا ... وارفع الرأس إن هم سجدوا

ولستُ أدري إذا إمامهم ... سلم كم كان تلك العددُ

***

كان الزنادقة واستناداً إلى كتاب تاريخ الإلحاد في الإسلام لعبد الرحمن بدوي يتواجدون في أماكن عديدة مثل بغداد وحلب ومكة والبصرة والكوفة وكان أشهر ما يوجه إليهم من التهم هو ترك الفرائض الإسلامية مثل الصوم والصلاة والحج أو الإدعاء بأنهم يستطيعون أن يكتبوا نصوصاً أحسن من القرآن.

ابن الراوندي:

يعتبر أبو الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي والمشهور بابن الراوندي من الشخصيات المثيرة والجريئة والذي مر بمراحل عقائدية مختلفة بدءاً من موطنه، قرية راوند الواقعة في إيران وطلبه العلم في مدينة الري وتأليفه لكتابي "الابتداء والإعادة" و"الأسماء والأحكام" اللذان كانا يمثلان فترة الأيمان الإسلامي العميق لابن الراوندي ولكنه سرعان ما بدأ رحلته في التشكيك في عقيدة التوحيد وفي يوم المعاد وفي العدل وصفات الله والانتقادات الموجهة إلى الشريعة الإسلامية والفرائض وإنكار وجود الله وأزلية العالم، وهناك جدل حول عمره عند وفاته حيث تشير بعض المصادر

إنه كان يبلغ 36 أو 40 عاماً عند وفاته في حين تشير مصادر أخرى إنه بلغ 80 سنة من العمر.

قام ابن الراوندي بتأليف كتاب "التاج" وكتاب "عبث الحكمة" الذي طعن فيه على مذهب التوحيد وتحدث عن الثنوية، وكتاب "الدامغ" الذي عارض فيه القرآن، وكتاب "الفرند" الذي انتقد فيه بعث الرسل ورسالة الأنبياء، وكتاب "الطبايع" وكتاب "الزمرد" وكتاب "الإمامة"، الذي يطعن فيه على المهاجرين والأنصار باختيارهم الخليفة بعد الرسول ويزعم حسب تعبيره "أن النبي محمد استخلف عليهم رجلاً بعينه (ويعني علي بن أبي طالب)، وأمرهم أن يقدموه، ولا يتقدموا عليه، وأن يطيعوه ولا يعصوه، فأجمعوا جميعاً إلا نفراً يسيراً، خمسة أو ستة، على أن يزيلوا تلك الرجل عن الموضع الذي وضعه في رسول الله استخفافاً منهم بأمر رسول الله، وتعهداً منهم لمعصيته".

ويمكن تلخيص بعض من آراء ابن الراوندي بما يلي:

- ليس بواجب على الله أن يرسل الرسل أو يبعث أحداً من خلقه ليكون نبيه ويرشد الناس إلى الصواب والرشد، لأن في قدرة الله وعلمه أن يجعل الإنسان يرقى ويمضي إلى رشده وصلاحه بطبعه.
- إن تصورات الإنسان عن الخالق والمبدأ محاطة بالأوهام والأساطير، لأن فكر الإنسان يعجز عن إدراك الخالق أو معرفة أوصافه.
- إن سر الموت لا سبيل إلى معرفته، فالإنسان منذ خلق وهو يبحث عن سر الموت لكي يحول دون وقوعه، فأخفق حتى الآن في هذا السعي، وقد لا يوفق في الاهتداء إلى سره إلى الأبد والناس جميعاً لا يعلمون كيف يموتون، ولو جرب الإنسان الموت ما أدركه أو عرفه حق المعرفة، وإن معاينة موت الآخرين لا تعلم الإنسان شيئاً عن أسرار الموت.
- كون "الإنسان عاجزاً عن إقناع نفسه بأنه سيموت، وبأنه سينعدم من هذا الوجود، فلدى الإنسان شعور بأنه لن يموت أبداً، وأنه حين يثوي في قبره سيعيش ويبقى حياً، وإن يكن ذلك بطريقة أخرى وبنشأة تختلف عما كان عليه في هذه الدنيا".

- إن الملائكة الذين أنزلهم الله يوم معركة بدر كانوا "مفلولي الشوكة وقليلي البطش" فلم يقتلوا أكثر من 70 رجلاً ولم ينزل أي ملاك يوم معركة أحد عندما "توارى النبي بين القتلى فزعاً".
- الطواف حول الكعبة لا يختلف عن الطواف عن غيره من البيوت.

ابن المقفع وتهمة الزندقة:

ولد عبد الله بن المبارك الملقب بابن المقفع في عام 106 للهجرة في إيران وكان مطلعاً على الثقافة الفارسية والهندية واليونانية، بالإضافة إلى فصاحة بيانه العربي، يعتبر كتاب "كليلة ودمنة" من أهم وأشهر كتب ابن المقفع، يعتقد البعض إن تهمة الزندقة وجهت إليه كجزء من الخلافات السياسية داخل الأسرة العباسية، ولكن البعض الآخر يرى في بعض من كتاباته وبالأخص في باب برزويه من كتاب كليلة ودمنة مؤشرات على الإلحاد حيث يقول "وجدت الأديان والملل كثيرة من أقوام ورثوها عن آبائهم وآخرين مكرهين عليها وآخرون يبتغون بها الدنيا ومنزلتها، فرأيت أن أواظب علماء كل ملة لعلي اعرف بذلك الحق من الباطل ففعلت ذلك وسألت ونظرت فلم أجد من أولئك أحداً إلا يزيد في مدح دينه وذم دين من خالفه ولم أجد عند أحد منهم عدلاً وصدقاً يعرفها ذو العقل ويرضى بها".

استناداً إلى كتاب "المعلمين" للجاحظ الذي يصف ابن المقفع كالتالي "قد يكون الرجل يحسن الصنف والصنفين من العلم فيظن بنفسه عند ذلك كالذي اعترى، الخليل بن أحمد بعد إحسانه في النحو والعروض إن ادعى العلم بالكلام وأوزان الأغاني فخرج من الجهل إلى مقدار لا يبلغه إلا بخذلان الله تعالى". يوجد في كتاب التوحيد لابن بابويه القمي رواية منسوبة إلى ابن المقفع مفاده انه قال يوماً إن الذين يطوفون حول الكعبة هم "رعاع وبهائم".

كتاب الزمرد:

يعتبر كتاب الزمرد لابن الراوندي من قبل البعض قمة ما كتب في الفكر الألحادي في عهد العباسيين ويمكن تلخيص بعض المناقشات والتشكيكات التي طرحها ابن الراوندي بالنقاط التالية:

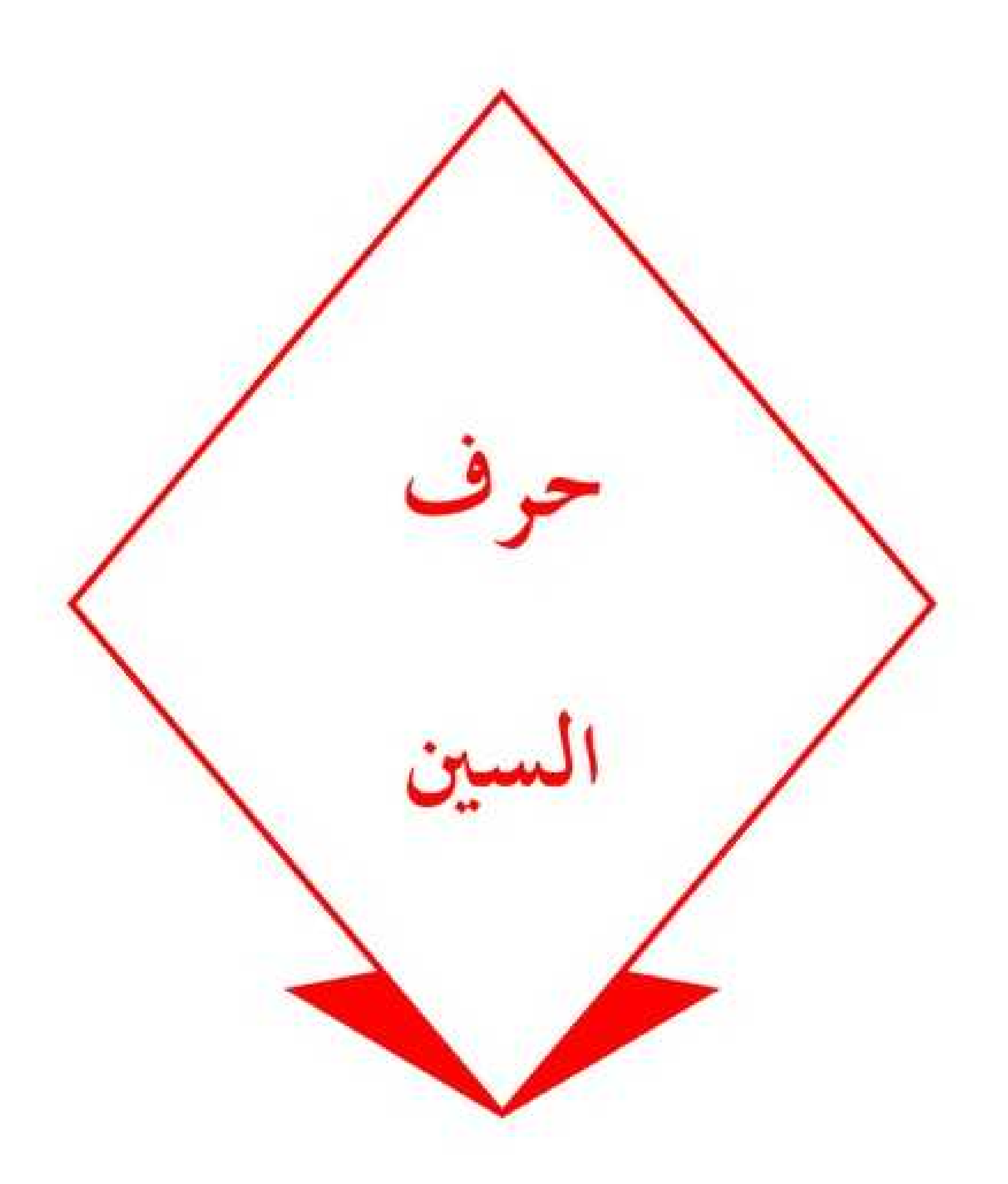
- امتحان سبب تفضيل اللغة العربية على غيرها من اللغات.
- نقد لشعائر إسلامية ووصف الحج والطواف ورجم الشيطان شبيهة بعادات وثنية وطقوس هندوسية وإنها كانت تمارس من قبل العرب في الجاهلية.
- سبب عدم قدوم الملائكة لمعونة المسلمين يوم معركة أحد.
- اعتبار غزوات الرسول محمد سلباً ونهباً.
- تهكم من وصف الجنة فحسب ابن الراوندي "فيها حليب لا يكاد يشتهيه إلا الجائع والزنجبيل الذي ليس من لذيذ الأشربة والإستبرق الذي هو الغليظ من الديباج".
- إن الذي يأتي به الرسول إما يكون معقولاً أو لا يكون معقولاً فإن كان معقولاً فقد كفانا العقل بإدراكه فلا حاجة لرسول وإن كان غير معقول فلا يكون مقبولاً.
- نقد للقرآن من ناحية كونه فريداً حيث كان ابن الراوندي مقتنعاً حسب رأيه بان القرآن ليس فريداً ويمكن كتابة نص أحسن منه وإن عدم مقدرة احد على محاكاة القرآن يرجع إلى انشغال العرب بالقتال.

رد المسلمين على كتاب الزمرد:

يعتبر كتاب "المجالس المؤيدية" لشخص اسمه المؤيد في الدين هبة الله بن عمران الشيرازي الذي كان داعي الدعاة في عصر الخليفة المستنصر بالله الفاطمي من احد المصادر الموثقة في الرد على كتاب الزمرد وفيما يلي نماذج للرد على مناقشات ابن الراوندي:

- بالنسبة إلى كفاية العقل بإدراك الصالح والطالح وعدم الحاجة للأنبياء، يقول المجالس المؤيدية إن وظيفة العقل هو إبصار الأمور الباطنة والغائبة عن الحس مثلما الحواس مسؤولة عن مبصرات الدنيا، فالبصر على سبيل المثال لا يقوم بوظيفة الرؤية بدون تحفيز خارجي كضوء الشمس أو القمر والعقل كذلك لا يستطيع الإدراك بدون محفز خارجي مثله مثل امتلاك الإنسان اللسان والحنجرة والشفتين التي بوحدها مع وجود العقل ليس كافياً للبدء بعملية النطق.

- بالنسبة إلى التهكم من طقوس الحج والطواف ورجم الشيطان والزكاة والـصلاة يرد المجالس أن هذه الطقوس غرضها الأساسي هو خـرق للغرائـز البدائيـة للإنسان وإشباع للحاجات الروحية الذي لابد للإنسان أن يجد طريقة لإشباعها.
- بالنسبة لكون القرآن فريداً وسبب تفضيل اللغة العربية على غيرها من اللغـات فيرد المجالس إن الكلام كالجسد له روح وروح الكلمة هـي المعنـى ومثـل الأجساد فان اللغات والكلمات قد لا تتفاوت كثيراً ولا يمكن اعتبار أحدها خيراً من الآخر ولكن المعنى وروح الكلمة هي الفيصل وإن أعتبر العرب الذين هـم أهل اللغة القرآن إعجازاً فإن روح الكلمة ومعاني القرآن وحكمته تطغى علـى اختلاف اللغات والعبارات.
- بالنسبة لعدم نزول الملائكة يوم معركة أحد يرد المجالس المؤيدية بأن من يؤمن بالملائكة يدرك أن جبريل قادر على أن يدفع الكفار بريشة من جناحه وإن ملك واحد أو اثنان كان كافياً لإهلاك قوم لوط وثمود وصـالح وإن فكـرة نـزول الملائكة في معركة بدر كان غرضه رفعاً للروح المعنوية وحلاً مثالياً لمـشكلة توزيع الغنائم بين المجتمع الإسلامي الجديد باعتبار الله وملائكته هم أصـحاب ذلك النصر.


حرف
السين



سببية Causality:

في الفلسفة، السببية أو العليّة (causality)، والتسبيب (causation) يشير إلى مجموعة العلاقات السببية أو علاقات "سبب وتأثير" (cause-and-effect) التي يمكن ملاحظتها خلال الخبرة اليومية والتي تستند إليها النظريات الفيزيائية في تعليل الحوادث الطبيعية.

والسببية (Causality) هي الإيمان بأن لكل ظاهرة (طبيعية أو إنسانية بسيطة أو مركبة) سبباً واضحاً ومجرداً وبأن علاقة السبب بالنتيجة علاقة حتمية بمعنى أن (A) تؤدي دائماً بالطريقة نفسها حتماً إلى (B).

وهي غالباً ما تغطي كل المعطيات والظواهر بشكل مطلق في كل تشابكها وتداخلها وتفاعلها، وهي تؤدي إلى التفسيرية المطلقة التي يحاول الإنسان فيها أن يتوصل إلى الصيغة (القانون العام) الذي يفسر الكليات والجزئيات وعلاقاتها.

والحصول على تعريف دقيق يبقى أمراً صعباً لاختلاف تفسير الموضوع فلسفياً ووجود نقاشات وجدالات عميقة فلسفية حول نظريات السببية كافة، ويكفي أن نعتبر السببية العلاقة المباشرة التي تربط بين الأحداث، والأجسام، المتغيرات المختلفة وأيضاً الحالات المختلفة للأجسام.

من المفترض أيضاً عادة أن يكون السبب (cause) سابقاً زمنياً للتأثير فلا يجوز أن يكون فعل السبب لاحقاً للتأثير وإلا ذهب مفهوم السببية البدهي، فحدوث السبب يفترض حدوث لاحق للتأثير (في حال ثبات جميع الشروط الأخرى) أو على الأقل زيادة احتمالية حدوثه.

بعض أمثلة السببية موجودة بكثرة في حياتنا اليومية:

- اصطدام كرة بمجموعة كرات البليارد يؤدي إلى تفرقها.

- ارتفاع درجة حرارة المياه يؤدي إلى غليانها.
- جاذبية القمر تؤدي إلى ظاهرة المد الأرضية.

السفسطة، السفسطائيون Sophia& Sophists:

يحيل مصطلح السفسطة على الاستدلال الصحيح في ظاهره المعتل في حقيقته، والذي تكون غايته المغالطة والتمويه على الخصم في المبارزات الحوارية أو المخاطبات العامة، إنها إذن نوع من العمليات الاستدلالية التي يقوم بها المتكلم وتكون منطوية على فساد في المضمون أو الصورة قد لا ينتبه إليه المخاطب فيقع ضحية هذه الحيل السفسطية فيعتقد في الكذب صدقاً وفي الباطل حقاً.

وإذا عدنا إلى الأصل اللغوي اليوناني للفظة sophia نجدها تدل على "الحكمة" و"المعرفة"، وبالتالي يكون السفسطائي sophiste هو الحكيم المنتسب للسفسطة، غير أن حكمة السفسطائي كانت دائماً محط اعتراض من طرف الفلاسفة (الفيلسوف هو محب الحكمة: فيليا+ صوفيا) الذين كانوا يؤكدون أن السفسطائي هو مجرد مدع للحكمة ومتشبه بالفيلسوف دون أن يكون فيلسوفاً بالفعل، لأن الفيلسوف الحقيقي هو الناظر في حقيقة الوجود نظراً شمولياً غايته الإحاطة بمبادئه الأولى كما هي فعلاً، وهذا ما يفتقده السفسطائي كلية.

والسفسطة عبارة عن محاجة تبدو وكأنها موافقة للمنطق، لكنها تصل في النهاية إلى استنتاج غير مقبول، سواء لتعذره، أو لاستعماله الإرادي المغلوط لقواعد الاستنتاج، وبالتالي فإنه يمكن اعتبارها قولاً مموهاً، أو قياساً له شكل صحيح، لكن نتيجته باطلة، والقصد منه تضليل الآخرين- مشيرين هنا إلى أن ابن رشد كان يسمي السفسطة بالمغالطة والقياس السفسطائي بالقياس المغلوط.

هذا وتجدر الإشارة هنا إلى أنه كان يوجد تقليدياً فرق يميز بين السفسطة وبين المغالطة: ألا وهو الرغبة الإرادية في التضليل (لدى السفسطة)، بينما تبقى المغالطة لاإرادية، كما أنه من الممكن أن تستعمل السفسطة في النقاش بهدف إحداث صدمة لدى المستمع لدفعه إلى التعمق في حججه الفكرية.

خاصةً وأن تسمية "سفسطائي" كانت تستعمل في بداية الأمر للدلالة على صاحب سهنة الكلام، ولم تكن تستعمل البتة بمفهومها المنتقص الذي أضحى شائعاً فيما بعد- وقد ظل هذا المفهوم شائعاً حتى جاء أفلاطون الذي دمغ السفسطائيين بتلك السمعة السيئة التي جعلتهم مجرد مشعوذين، إن لم نقل مجرد سطحيين "أصدقاء للظاهر"، غير مهتمين كثيراً بالحقيقة، الأمر الذي يميزهم، بحسب أفلاطون، عن الفلاسفة.

وبالتالي، كان علينا انتظار مجيء مدارس النقد الحديثة لنتبين بأن ما تركه هؤلاء لم يكن بالشيء المحتقر إجمالاً، خاصةً حين يتعلق الأمر بقضايا اللغة: لأنهم كانوا في الحقيقة أول من اخترع علم اشتقاق الكلمات (الإيتيمولوجيا) ووضع القواعد اللغوية، كما أنهم كانوا أول من حاول دراسة مختلف أنواع الحجج وتحليل مختلف أنواع البراهين.

وبصرف النظر عن معرفتهم في هذا المضمار أو ذاك، كان السفسطائيون سادة فن الكلام، وبالتالي، ومن هذا المنطلق، كانوا وقتذاك، على ما يبدو، قادرين على بيع خطبهم حول أي موضوع بأثمان غالية، حتى وإن كانت تلك الخطب تتعلق بمواضيع متناقضة، من هنا يمكن اعتبارهم بحق مؤسسي فن الخطابة أيضاً فهم ما كانوا ليترددوا البتة في استعارة الحجج والأمثال من مفكرين سابقين أو حتى من الأساطير (التي كان برونيكوس، المحبذ للنقد الديني، يعتقد أنها مجرد سيرٍ ذاتية مجملة)، محولين كل شيء إلى مناسبات لإلقاء خطبهم الجميلة، الأمر الذي أدى، بسبب موقفهم النقدي، من جهة، وغير الامتثالي، من جهة أخرى، إلى تبني السياسيين لهم وإلى استقطابهم عداء الأثينيين، وعلى رأسهم سقراط (الذي كان يعتبر واحداً منهم).

كان أشهرهم غورغياس (485- 380 ق م)، الذي كان متأثراً بأمبانوقليس، وبروتاغوراس الأبديري (480- 411 ق م) الذي كان مستوحياً هيراقليطس، كان يرفض كل حقيقة مطلقة ويقبل مبدأ التحول، فالإنسان، في نظره، كان مقياس كل الأشياء.

لمحة تاريخية:

لقد ارتبط مفهوم السفسطة بالحركة السفسطائية وهي حركة فكرية واجتماعية نشأت وترعرعت في اليونان القديمة خلال القرن الخامس قبل الميلاد ورفعت شعار "الإنسان مقياس كل شيء"، ودافعت عن نسبية الحقيقة وارتباطها بالظروف المتغيرة، فانتهت إلى التأكيد على أهمية اللجوء للحيل الخطابية والألاعيب القولية لتحقيق المصالح الشخصية، وعلى رأسها التأييد الجماهيري في المعارك السياسية التي كانت أثينا مسرحاً لها خلال هذه الفترة، ولم يكتف السفسطائيون بممارسة السفسطة وحدهم، بل تمكنوا من إقناع صفوة المجتمع آنذاك بضرورة تلقي دروس في هذا المجال إن كانوا يرغبون في تحقيق مصالح اجتماعية وسياسية واقتصادية، فتمكنوا بفضل ذلك من جمع ثروات عظيمة، غير أن هذه الحركة تعرضت لنقد لاذع من طرف المدرسة العقلانية في الفلسفة اليونانية ممثلة بشكل أساسي في سقراط وأفلاطون وأرسطو، فقد حاول هؤلاء الكشف عن مظاهر التمويه والخداع في أساليب الحجاج والنظر والمناظرة عند السفسطائيين، مما أدى إلى انحسار نفوذ هذه الحركة تدريجياً لتفسح المجال أمام التصور العقلاني المؤمن بالقيمة المطلقة للحقيقة، والذي غدا علامة مميزة للفكر اليوناني ولمختلف المدارس التي تأثرت به لاحقاً، وهذا التصور تمثله الفلسفة باعتبارها نظراً عقلياً غايته السير في طريق الحقيقة، أما السفسطة فأصبحت ابتداء من تلك اللحظة مرادفة لكل ممارسة فكرية باطلة ومخادعة، كما غدت شخصية السفسطائي معادلاً لشخصية المخادع الذي يتحايل بالكلام والخطاب قصد الوصول إلى أغراضه السيئة في الغالب، ولا تزال آثار هذه النظرة القدحية حاضرة إلى يومنا هذا، فالناس عموماً لا ينظرون إلى محترف الكلام والخطابة إلا بنوع من التوجس والريبة، ويعتقدون أن خلف هذا الكلام المنمق تختفي غايات ومصالح شخصية (خصوصاً إذا تعلق الأمر بالمجال السياسي).

سقراط Socrat:

مازال سقراط (469– 399 ق م)، الذي يمكن اعتباره أبا الفلسفة الغربية، شخصية يكتنفها الغموض بشكل عام، وذلك عائد، ربما، إلى أنه لم يترك لنا أي أثر مكتوب، فقد عرفناه إما من خلال المشنعين عليه (كأرستوفانس في كتابه السحب الجشاء Les Nuées)، الذين صوروه كشخص مثير للسخرية و/ أو كسفسطائي خطير، و/ أو من خلال أتباعه المتحمسين (ككسينوفانس وأفلاطون وأرسطو)، الذين صوروه، وفق المنقول المعروف، كموقظ استثنائي للنفوس وللضمائر، لذلك نرى أفلاطون (الذي كان تلميذه) طارحاً عقيدته على لسانه، فسقراط كان بطل معظم حوارات هذا الأخير، من تلك الحوارات الأفلاطونية نذكر تحديداً بدفاع سقراط وفيذون، اللذين ترد فيهما كل المعلومات المتعلقة بحياة أب الفلسفة وموته.

ونتذكر هنا، للطرافة، ما جاء على لسان ألكيبيادس في نهاية محاورة المأدبة، حين قارن بين قبح سحنة سقراط العجوز وبين جمال أخلاقه، مشبهاً إياه بالتمثال المضحك لسيليني الذي كان يتوارى خلفه أحد الآلهة.

ولد سقراط في أثينا من أب نحات وأم قابلة، وقد مارس في البداية مهنة والده، مكتفياً بالعيش عيشة بسيطة برفقة كسانتيبي، زوجته التي لا تطاق، حتى وقع ذلك الحدث الذي أيقظ موهبته الفلسفية، حين أخبرت البيثيا، كاهنة هيكل دلفس، أحد أصدقائه ذات يوم بأن سقراط هو أكثر البشر حكمةً، الأمر الذي دفع به، وقد بدا مشككاً في ذلك بادئ الأمر، لأن يندفع في محاولة تلمس أبعاد تلك الكلمات التي حددت مسار حياته.

وهكذا بدأ مسيرته، متلمساً طريقه من خلال مواطنيه، محاولاً استكشاف مكامن تفوقه المفترض– ذلك المسار الذي أوصله إلى تلك النتيجة التي مفادها أن "كل ما أعرفه هو أني لا أعرف شيئاً، بينما يعتقد الآخرون أنهم يعرفون ما لا يعلمون"، تلك الحقيقة التي جعلت من فكره الثاقب أمراً مزعجاً، حينما يقارن بالامتثالية الفكرية للكثير من معاصريه، فقد كانت نقاشاته التي لا تنتهي تلقى اهتماماً كبيراً من قبل الشبيبة، مما أثار قلق أولياء الأمور، الذين سرعان ما اتهموه بالإلحاد وبالتجديف وبإفساد أبنائهم،

الأمر الذي أدى في نهاية المطاف إلى محاكمته والحكم عليه بالموت- تلك المحاكمة الشهيرة التي حاول سقراط عبثاً الدفاع عن نفسه خلالها.

كانت فلسفة سقراط، أولاً وقبل كل شيء، إجابة على طروحات أناكساغوراس، الذي كان يعتقد بأن فطنة الإنسان إنما تعود فقط لامتلاكه يدين (أدوات عمل)، أما سقراط فقد كان يعتقد بأن فطنة الكائن البشري إنما علتها تلك الروح العاقلة القوامة على الجسد، والتي تشارك الإله في طبيعته.

انطلاقاً من هذه القناعة ومن هذا الاعتقاد انبثق العديد من تعاليمه، لأنه إن كانت نفس الإنسان ذات أصل إلهي (ونشير هنا إلى أن سقراط، خلافاً للمعتقدات السائدة، لم يكن يعتقد بأن الآلهة تعاني من انفعالات بشرية)، فإنه يصير بوسعنا قبول ذلك المفهوم الداعي إلى ضرورة تفهم أفضل للنفس، أي "اعرف نفسك"، العبارة المنحوتة على واجهة هيكل دلفس، التي اتخذها سقراط شعاراً: "حياة لا يفحص عنها لا تستحق أن تعاش"، لأن أكثر ما يشدد العزيمة، حينما يتعلق الأمر بفناء الجسد، هو الإيمان بخلود الروح، ونشير هاهنا، بالإضافة إلى ما سبق، إلى شجاعة سقراط وهدوئه قبل أن يجرع كأس السم الذي وضع حداً لحياته، ونستذكر أقواله حين قارن نفسه بالبجعة التي تغني قبل أن تموت، ليس لأنها تخاف الموت، وإنما بدافع ما تتطلع إليه من سعادة ومن أمل.

يعتقد سقراط أن الكرامة الحقيقية للنفس إنما تنبثق من العلم الذي هو ميراثها الحق، لكن العلم الذي يعتقد به لم يكن يرتكز، كما هي حالنا اليوم، على ظواهر العالم الخارجي: فقد اتخذ سقراط، منذ البداية، موقفاً معارضاً من منظري الطبيعة لافتقارهم إلى الحس الإنساني، واتخذ أيضاً، في الوقت نفسه، موقفاً معارضاً من مذهب السفسطائيين، الذين لا يمتلكون موهبة الحس العلمي، فقد جمع سقراط بين المبادئ المقبولة للفيزياء وبين إتقان الجدل- جمع ما بين الشكل العلمي للمذهب الأول وبين الهم الإنساني للثاني- جاعلاً من علم الأخلاق في القلب من مسعاه الفلسفي، لأنه، وفق مفهومه، بات يجب على الروح، التي تخلت عن محاولة فهم الكون، الهبوط إلى أعماق نفسها، كي تستنبط الحقائق الأساسية الكامنة في تلك الأعماق على شكل حالات بالقوة

(راجع النظرية الأفلاطونية المتعلقة بالتذكر reminiscence)، الأمر الذي يجعل النفس قادرة على الإحاطة بالمعرفة، بدون أن تقع أسيرة للأشياء الخارجية (وهذا ما سيبرهن عليه لاحقاً كل من ديكارت وكانت)، إذ إنه أضحى من واجب العلم الرافض للانفعالات البشرية أن يركز على ماهية المعاني المجردة (أو الـconcepts)، التي كان سقراط أول من اكتشف مفهومها، فعن طريق السكينة والاستقرار الداخليين، نتوصل إلى استنباط جوهر الأشياء، ونتمكن من التعبير عنه بواسطة التعريفات، وكان هذا ما فعله سقراط- سهداً بذلك الطريق للنظرية الأفلاطونية التي ستليه- حين حاول، على سبيل المثال، تعريف مفهومي "الشجاعة" lachès و"الصداقة" lysis.

وبما أن موهبة (فن) العيش السليم، كطريق إلى السعادة (والخير هو السعادة وفق المأثور القديم)، مرتبطة بمعرفة النفس، فإنها، متجاوزةً حذاقة السفسطائيين، تكشف ضلال البشر الذين لا يهتمون، في معظم الأحوال، إلا بالأشياء التافهة الزائلة (كالثروة، والسمعة،.. الخ)، ويتجاهلون ما هو أساسي، أي الحقيقة الكامنة في نفوسهم.

وتبدأ المعرفة، بحسب سقراط، بفعل تطهر (سبق أن دعا إليه الأورفيون والفيثاغوريون) يظهر، من خلال التخلص من الأفكار المسبقة بإظهار بطلانها، مختلف الخصال الحميدة (كالاعتدال، والعدالة،.. الخ)، تلك التي، إن أحسن المرء استعمالها، تتحول إلى فضائل، إذ "لا أحد شرير باختياره"، وإنما بسبب الجهل.

هذا وترفض طريقة سقراط لبلوغ المعرفة كل وحي يتجاوز العقل- فـ"شيطان" سقراط هو في المقدرة على الإقناع، وليس في الإبداع- وتعتمد الجدلية dialectique، لأن هذه الأخيرة، عبر مرحلتيها اللتين هما التهكم والتوليد (الذي هو، على طريقة سقراط، استيلاد الحقيقة من النفس maïeutique) تسمح- وسط أجواء من الصداقة- باستخلاص نقاط التلاقي بين المتحاورين، أي الحقائق الكونية المتعارف عليها وفق متطلبات المنطق.

لقد كان سقراط بحق مؤسس فلسفة الأخلاق وأول منظر للعقلانية (الأمر الذي أكسبه عداء نيتشه)، كما كان داعية إلى حرية الرأي والتفكير الفردي، مما جعل منه، بالتالي، مثالاً يحتذى في كل موروث فلسفي لاحق.

سينكا Seneca:

سينكا بالإنكليزية Lucius Annaeus Seneca يعرف أيضاً بسينكا الأصغر 4ق0م: 65م كان فيلسوف رواقية رومانياً، رجل سياسي، كاتب مسرحي، وقدم عملاً هزلياً واحداً من العصر الفضي للأدب اللاتيني.

سيجموند فرويد Sigmund Freud:

ولد سيجموند فرويد (Sigmund Freud) في فرايبرغ (Freibberg) (1858- 1939) وهاجرت عائلته إلى فينا (Vienna)، عاش هناك حتى سنة 1938، وعندما ضم هتلر النمسا إلى ألمانيا اضطر فرويد إلى تركها بسبب كونه يهودياً وعاش في لندن حتى وفاته بعد ذلك بقليل.

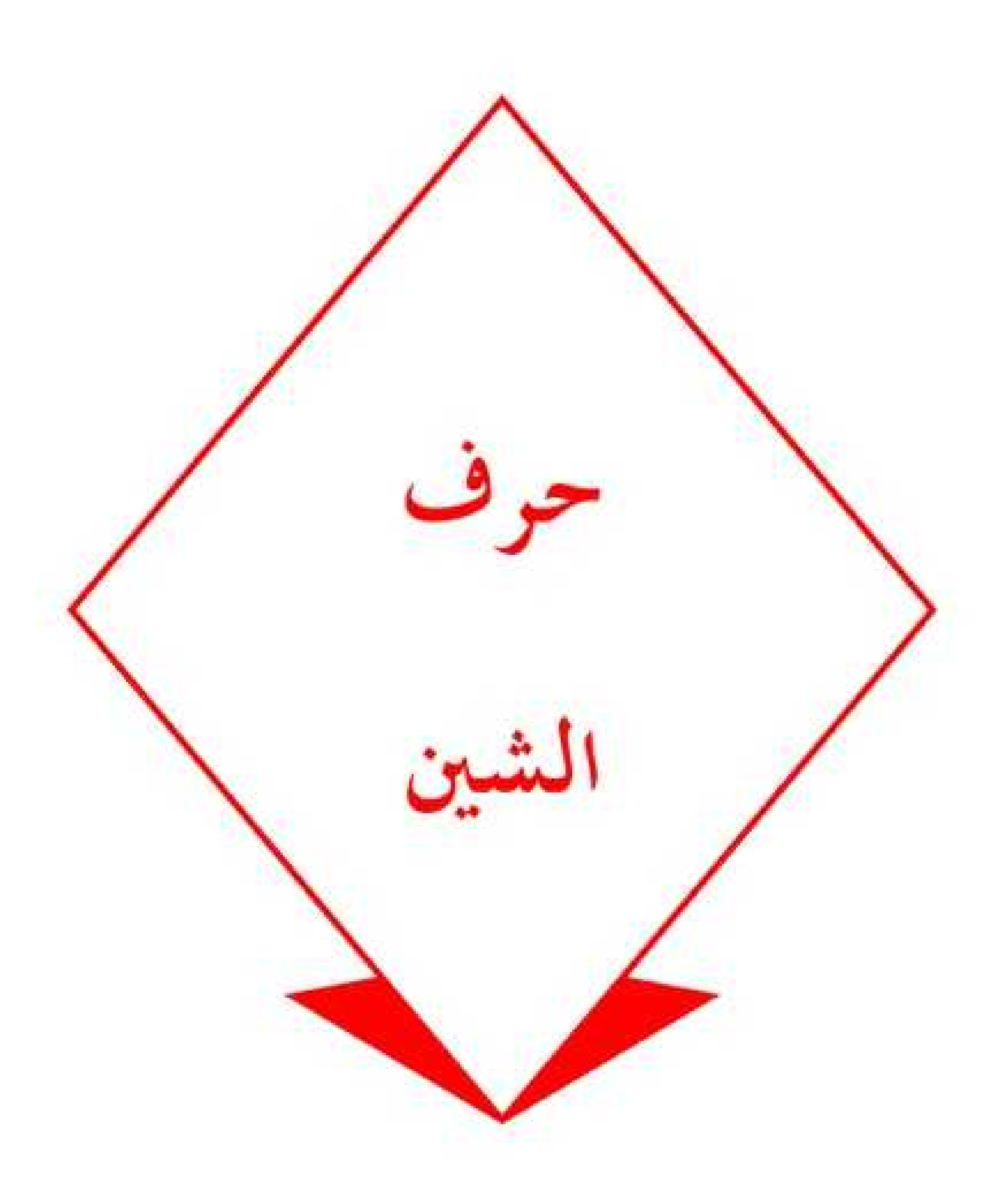
درس سيجموند فرويد الطب في فينيا أولاً، ومارس هذه المهنة لسنوات عديدة، ولاحظ صلة وثيقة بين بعض الأمراض وأنماط سلوك مرضاه، سافر إلى باريس في 1885 للتخصص هناك لدراسة ظاهرة الهستيريا والعلاج بالتنويم المغناطيسي، ثم انتقل إلى مدينة نانسبي ليتتلمذ على أيدي العالمين الفرنسيين بيررنهام وليبو في مجال التنويم المغناطيسي، وعاد فرويد بعد ذلك إلى فيينا لاستخدام ما درسه في علاج مرضاه.

ألف فرويد كتبا عديدة دار معظمها حول ظواهر "الهستيريا" و"الأحلام"، و"التحليل النفسي"، وعرض فرويد نظريته في التحليل النفسي في جامعة كلارك في الولايات المتحدة في عام 1909، وأسس جمعية التحليل النفسي في 1910 في فيينا وعمل منذ 1919 أستاذ في جامعة فيينا، وعانى من مرض عضال منذ 1923 وحتى موته في 1939.

يمكن إجمال موقف فرويد من الإنسان كما يلي: الإنسان هو كائن نفسي بجانب كونه كائناً عضوياً، ورغم ما يبدو من ازدواجية في هذا التحديد، إلا أن كلا "الكائنين"، العضوي والنفسي، يؤثر ويتأثر بالآخر، ومن الخطأ الاعتقاد أنهما منفصلان انفصالاً كاملاً، فبعض الأمراض العضوية ترجع في أصولها إلى عناصر نفسية، وقسم فرويد الجهاز النفسي إلى ثلاثة: الـ (Id)، والـ (Ego)، والـ (Super Ego)،

ويشمل الـ (id) كافة الغرائز الموروثة والتي توجد في الإنسان منذ الولادة، واعتبر فرويد أن الـ (ego) بمثابة صمام يسمح أو يمنع هذه الغرائز من تحقيق ذاتها، أما الـ (super ego) فتتضمن مجمل السلوكيات التي تقننت شخصياً بسبب التربية البيتية أو اكتسبت شرعية اجتماعية وأصبحت أنماط سلوك اجتماعية كالعرف والعادة وأشكال الحضارة، المادية منها والروحية، وذهب فرويد إلى أن الجهاز النفسي يحدد السلوك بأشكاله وأبعاده المختلفة سواء أخذ شكل الفعل الخارجي أو استبطن داخلياً.

كرس فرويد جزءاً من وقته في أواخر حياته لكتابة بعض الأبحاث التي تعدت مجال علم النفس المحض، و"قلق في الحضارة" هو إحداها، ويطرح فرويد في هذا الكتاب الصلة المركبة بين ظهور الحضارة وتقدمها وبين الجهاز النفسي وتأثير التقدم الحضاري فيه.


حرف
الشين



شري أوروبندو Shry Aurobindo:

شري أوروبندو (1872–1950) هو البنغالي والفيلسوف والشاعر الكبير أوروبندو غهوسه Aurobindo Ghose الذي انصرف، بعد اطلاع واسع على ثقافة الغرب وحياة سياسية نشطة تستهدف إجلاء الإنكليز من الهند، إلى دراسة عميقة للأبعاد الروحية النقلية للحياة الثقافية والروحية للهند.

تأليف بين ثقافتين:

ولد شري أوروبندو في مدينة كلكتا في 15 آب 1872، ثالث أبناء د. كرشنادهن غهوسه Krishnadhan Ghose، الطبيب البنغالي المعجب أيما إعجاب بالثقافة البريطانية، فحمل الصبي اسمين: الأول بنغالي هو أوروبندو (اللفظ البنغالي للكلمة السنسكريتية Aravinda التي تعني "لوتس")، والثاني إنكليزي هو أكرويد، تلقى، شأنه شأن شقيقيه، تربية إنكليزية خالصة، مع أن جده كاليبراساد غهوسه Kaliprasad Ghose ظل على وفائه للثقافة الهندية.

في العام 1879، عهد بالأشقاء الثلاثة (ولد بعده للأسرة بنت وصبي) إلى أسرة في مانشستر، بدأ في كنفها يتعلم اللاتينية، وفي العام 1885، دخل مدرسة القديس بولس في لندن، حيث درس بصفة خاصة الإغريقية وتاريخ أوروبا وعدة لغات أوروبية، ونمى موهبته الشعرية، ثم ما لبث في العام 1889 أن سجل نفسه في كنغز كوليدج في كمبردج، وانتسب إلى جمعية للطلاب الهنود، متخلياً بعيدئذٍ عن اسمه الإنكليزي، لقد كان والده يعده للخدمة المدنية الهندية موظفاً، لكنه أخفق في امتحان ركوب الخيل، كما أنه كان في الواقع يبدي مشاعر قومية لا تتوافق مع تلك الخدمة.

تنبه إلى مواهبه جيمس س. كوتن، شقيق معاون حاكم البنغال الأسبق،

ومهاراجا بارودا، فغادر إنكلترا في العام 1893 ودخل في خدمة ولاية بارودا، وهناك سرعان ما تعاون سراً مع هيئة تحرير مجلة هندوبراكاش Induprakash ("نور الهند") ذات الاتجاه القومي، كان يرى تقصيراً في نشاط "مؤتمر عموم الهند" (تأسس في العام 1885) الذي كان، منذ بداياته، يسعى إلى إلهام الإدارة الإنكليزية إصلاحات نافعة للبلاد، من هنا فقد رأى ضرورة تجديد ثقافة الأمة الهندية وتراثها الروحي، ومنذئذ عكف على دراسة المنقولات السنسكريتية والبنغالية الكبرى، المستبعدة من دراساته السابقة، ولم يجعله هذا المسعى يتنكر لمكتسباته من الثقافة الأوروبية، بل كرس فكره للبحث عن تأليف أعلى يمكن لخير ما في الثقافتين أن يشكل عنصراً فيه، ومن شأن العنصر الهندي فيه أن يرد للهند وعيها الذاتي وعزتها.

ناضل سياسياً في التنظيمات السرية الناشطة من أجل الاستقلال، وبخاصة في جمعيات موطنه البنغال، غير مستنكف، على خلاف مع غاندي، من اللجوء إلى العنف عند الضرورة، وبعد حركة الاستنكار الكبرى التي نجمت عن تقسيم البنغال في العام 1905، قام أوروبندو بجولات سياسية فيها، وترأس إدارة الجامعة القومية البنغالية، وشارك في تحرير جريدة باندي ماتارم Bande Mātāram ("حي على الأم"، التي هي الوطن والنفس) التي سميت كذلك اقتباساً من أول كلمتين من نشيد كتبه الشاعر والمفكر القومي بنكم تشاندر تشاترجي Bankim Chandra Chatterjī كان أضحى نشيد البنغاليين القومي، في العام 1907، تعرض أوروبندو للملاحقة، مما اضطره إلى ترك "جامعته"، وفي تلك الأثناء أيضاً عانى مؤتمر عموم الهند من أزمة حادة، وقد اعتبر أوروبندو آنذاك محسوباً، إلى جانب الماراثي تيلاك، على الجناح المتطرف.

يعود إلى تلك الفترة بدء ممارسته العملية للرياضات اليوغية التي زودته برباطة الجأش والطمأنينة الداخلية، وفي العام 1908، اتهم بالتخطيط لنشاطات إرهابية واعتقل، ولقد تعمق في هذه الاهتمامات في فترة السنة التي قضاها في السجن بين المجرمين والتي انقطع في أثنائها إلى ممارسة اليوغا والقراءة والعمل الأدبي والتأمل في الفيدا والأوبنشاد والبهغفدغيتا.

هكذا حولت الحكمة الهندية الخالدة الشاب "الإنكليزي" الملحد، المؤمن بالحداثة، إلى عاشق من عشاق الله- الله بذاته في ذاته- فصار يأتمر بأمره، ليس بواسطة رؤى، لكن عبر الشعور بحضوره في كل شيء وبقوته في دخيلة نفسه.

في العام 1910، إذ تعرض للاعتقال مرة أخرى، ذهب خلسة إلى تشاندرناغور (الفرنسية آنذاك)، ومنها في قارب إلى مستوطنة بونديشيري الفرنسية حيث استقر نهائياً، وهناك تخلى جهراً عن كل نشاط سياسي مباشر، وحتى العام 1914 عن كل نشاط علني ونشر، حيث أسس معتزلاً كرسه لتنمية تعاليمه الروحية ونشرها، مع بقائه ساهراً على الشؤون السياسية للهند "من بعيد".

وبعد فترة انضمت إليه زوجه وعدد من مريديه وأصدقائه، وفي العام 1914 أسس مع صديقه الفرنسي بول ريشار وحلقة صغيرة من المريدين مجلة آريا Arya (التي أصبحت لسان حال تعاليمه الروحية والفلسفية) وباشر نشر مؤلفاته، لقد استطاع إبان تلك السنوات أن يؤلف بين الخبرات الروحية للماضي ويحقق ما كتب عنه فيما بعد في تأليف اليوغا: "[...] لن يكون تلميذ اليوغا راضياً ما دام لم يضم إلى تصوره الخاص جميع الأسماء والصور الأخرى للألوهة [...]، ما دام لم يلحم جميع التعاليم في تناغم الحكمة الأزلية."

وقد ترجمت كتاباته إلى الفرنسية السيدة ريشار (ميرا ألفاسا)، التي ما لبثت أن غادرت بونديشيري، لتعود وتستقر فيها في العام 1920 وتصبح شريكة شري أوروبندو ورفيقته الروحية في عمله بتنظيمها جماعة المريدين في الآشرم، وتعرف منذ ذاك بلقب "الأم".

واعتباراً من العام 1926، تسلمت "الأم" الإدارة الفعلية للأشرم، فيما قرر أوروبندو أن يعتزل العالم في خلوة دائمة، لا يقطعها كل عام إلا عدد محدود من الظهورات العلنية (درشن darshan) في مناسبات احتفائية خاصة.

ولدى وفاته في بونديشيري في 5 كانون الأول 1950- تلك الوفاة التي لم يصدقها مريدوه والتي لا تستبعد في نظرهم استمرار حضوره الروحي بينهم- دفن في

باحة في البناء المركزي للأشرم في مقام (سادهي samādhi) يؤمه الزوار حتى اليوم للتبرك.

فكره "الفلسفي": الحقيقة الإلهية كامنة في الذات الإنسانية:

تهيمن فكرة "التأليف" synthesis على رؤيا شري أوروبندو الفلسفية برمتها، حيث تتلاقى الاختبارات الجزئية للحقيقة كافة، كما وعلى إلهامه الشعري وعلى شروحه على النصوص الخالدة للحكمة الهندية، هو ذا يقول:

[...] ثمة حقيقة واحدة، هي حقيقة الوجود بأسره، أعظم وأكثر سرمدية من جميع تشكلاتها وتجلياتها، إيجاد هذه الحقيقة والحياة فيها، وتحقيق أكمل تجل وتشكل مسكن بها، هو سر الكمال، سواء كان ذا كيان فردي أو مشترك، هذه الحقيقة موجودة في باطن كل شيء، وتمنح كل شيء تشكلاته وقوة كيانه وقيمة وجوده.

إن المقتبس السابق من كتاب الحياة الإلهية لأوروبندو يلخص إلى حد ما حكمته النظرية، لقد استفاد من الثقافة والعلم الأوروبيين مفهوم التطور البيولوجي، ومن الحكمة الهندية الأنطولوجيا والإلهيات، وهذه تقول بوحدة الوجود، أو كلية الوعي الذي هو الأرضية المشتركة للوقائع المادية والنفسانية لعالم الظواهر أو العالم البشري كافة، فـ"التطور الروحي"، أو تطور الوعي، هو الإطار المركزي لفهم فكر أوروبندو، وإن مصطلح وعي consciousness مصطلح غني وسعقد عنده، فالوعي، في الأونطولوجيا الأوروبندية، محايث immanent للعالم، مبطون في الأشياء كلها، يشارك في مراتب الوجود المختلفة بطرق مختلفة، في المادة الجامدة ظاهرياً كما في الحياة النباتية والحيوانية والإنسانية والإنسانية الفائقة- وهو يتعالى عنها جميعاً في الوقت نفسه.

إن sachchidānanda- حرفياً، أعلى مراتب "الوجود والوعي والغبطة"- يعرف أيضاً بالمطلق، وهذا المطلق هو "حقيقة الحقائق"[1] التي تحيط بكل الحقائق

(1) نستعير هذا المصطلح من مذهب ابن عربي.

الجزئية وتفصح عن نفسها خصوصاً عبر العقل الإنساني، وينبغي لها أن تفصح عن نفسها أبهى فأبهى بتطور هذا العقل تصاعدياً[1].

إذاً فالوعي، بحسب أوروبندو، حاضر في الإنسان، وبالتالي، ناشط فيه من خلال مراتبه الذهنية، فالذهن الفائق Supermind يتوسط بين ستشتشيداننندا وتعددية العالم، والذهن الأرفع Overmind ينوب مناب الذهن الفائق، أما الذهن الكشفي Intuitive Mind، فهو نوع من الوعي القلبي يميز الحقيقة إبان اللوامح الطارئة، وليس في الإحاطة الشاملة، الذهن المتنور Illumined Mind يبلغ الوعي بالرؤيا، فيما يبلغه الذهن الأعلى Higher Mind من خلال الفكر التصوري، والذهن عموماً يستنمج الواقع عبر المدركات المعرفية والعقلية والذهنية، وليس من خلال الرؤيا المباشرة، وإن يكن الذهن مفتوحاً كذلك على الدرجات العليا للوعي، من حيث إنه موجه أساساً نحو الذهن الفائق الذي يشترك فيه بالاشتقاق، والبسيخي Psyche هي الشكل الواعي من النفس الذي يجعل التطور من الجهل إلى النور ممكناً، الحياة هي الطاقة الكونية التي تستقبل الألوهة من خلالها فتتجلى، والمادة، على كونها المستوى الأدنى في تراتبية أوروبندو في تجلي الوعي، فهي غير قابلة للاختزال إلى مجرد الجوهر المادي، لكنها تعبير عن ستشتشيداننندا في صورة أكثف.

الألوهة إذن، بحسب أوروبندو، فاعلة في مراتب الوجود كافة، عبر تطور صاعد في الطبيعة، يرتقي من الحجر إلى النبات، من النبات إلى الحيوان، ومن الحيوان إلى الإنسان، حيث تفصح عن نفسها في وعيه، وينبغي أن تفصح عن نفسها بامتلاء أعظم مع تنامي هذا الوعي وتطوره، فلما كان الإنسان في الوقت الحاضر يبدو وكأنه المدماك الأخير على هرم التطور الصاعد، فإنه يعتبر نفسه النقطة النهائية لهذا التطور، متوهماً استحالة أن يوجد ما يعلو عليه على مستوى الكرة الأرضية، إنه

---

(1) "حقيقة الحقائق" هذه كامنة في النصوص القديمة، إنما ممتزجة فيها بحقائق "ظرفية" مشروطة بالزمان وبالمكان، كما وبالعصور وبالشعوب التي تعاملت مع هذه النصوص، ولقد وجدها أوروبندو عند هيراقليطس، في الفيدا، في الأوبنشاد، وفي الغيتا، وهي تظهر في هذا النصّ الأخير بوصفها الغاية النهائية للعمل وللمعرفة وللمحبة.

مخطئ في ذلك لأنه، في طبيعته المادية بمجملها، ما يزال حيواناً- حيواناً مفكراً وناطقاً، إنما حيوان في عاداته وغرائزه الجسمانية، من الواضح، والحالة هذه (إذا سلمنا أن التطور سيرورة متواصلة لا نهاية لها)، أن الطبيعة لا يمكن أن تكتفي بنتيجة ناقصة كهذه، وهي، بالتالي، لن تألو جهداً في تكوين كائن يكون من الإنسان في المستقبل ما هو الإنسان اليوم من الحيوان- كائن سيكون بشرياً من الخارج، لكن وعيه سيرتقي عالياً فوق الذهن المحدود وعبوديته للوهم[1] مايا māyā.

إن النظرة التراتبية إلى الوعي أو الروح يجب أن ترى أيضاً من منظور سيرورة يشاهد فيها العلي بوصفه كائناً وصائراً إلى التجلي على مستويات الوجود جميعاً، إن الوعي يتحرر من خلال قانون داخلي يوجه التطور، ويشاهد التطور الروحي كسلسلة من العروجات من الوجود المادي، الجسماني، صعوداً حتى الوجود الذهني الفائق Supramental Existence، نتمكن من خلالها من بلوغ كياننا الحق وتحققنا.

اليوغا وسيلة يمكن بها للدفع التطوري أن يستعين بالجهد الإنساني، ففي حين ينحو التطور نحواً بطيئاً غير مباشر، يعمل اليوغا عملاً سريعاً ومباشراً، التطور ينشد الألوهة من خلال الطبيعة، فيما اليوغا يستمسك بالألوهة بوصفها متسامية على الطبيعة.

إن الغاية القصوى للوجود الأرضي للإنسان هي التحقق بالوعي الكلي، ضمن الشروط الخاصة بكل فرد، من هنا ليس ثمة- بنظر أوروبندو- عقيدة دينية أو فلسفية عالمية ينبغي للإنسان أن يكون عبداً لها، لقد كان هم أوروبندو الأول "جعل الحقيقة فاعلة في النفس البشرية"، وفي سبيل هذه الغاية وضع أسس "يوغا متكامل" Integral Yoga مرن (بمعنى أنه يلائم خصوصية كل فرد)، غير مصمم للزاهدين في الدنيا، بل يستهدف تحويل الحياة البشرية الأرضية "ههنا في الفرد والمجتمع" بعمل "متكامل" على الذات، وهو يدعى كذلك لأنه يسعى إلى استدماج زبدة الطرق القديمة وسيروراتها،

---

(1) يقول أوروبندو بهذا الصدد في ساعة الله: "الإنسان كائن في حالة انتقال وليس كائنًا نهائيًا. ذلك لأن فيه، وفيما بعده، ترتقي مراحل مشعة تتسامى نحو إنسانية متفوّقة إلهية".

مؤلفاً بين مناهجها وثمارها في منظومة واحدة، وهو "متكامل" أيضاً بمقدار ما يصبو إلى تحول تام للوعي وللطبيعة، ليس للفرد وحسب بل للإنسانية ككل وللكوسموس بأسره.

وعلى غير بعض طرق اليوغا في الماضي، لا ينشد اليوغا المتكامل الخلاص من دورة الولادة والموت، بل ينشد إطلاق الطاقات الكامنة في الإنسان من عقالها[1] بما يحول الحياة والوجود بأسره، بالألوهة، للألوهة، وعبر الألوهة، العروج إلى الألوهة هو محل التشديد في غالبية طرق اليوغا المتبعة، بينما العروج إلى الألوهة ليس في اليوغا المتكامل إلا الدرجة الأولى، من حيث إن الغاية الحقيقية هي "تنزيل" الوعي الجديد الذي تم بلوغه بواسطة ذاك العروج واستعماله لـ"روحنة" العالم، على المرء، بحسب شري أوروبندو، أن ينفتح على الوعي الإلهي "الذهني الأرفع" supramental بما يصنع منه إنساناً فائقاً قادراً على النهوض بنظام جديد للحياة في العالم، يحول المؤسسات البشرية المحتضرة إلى "أشكال حرة" من القوة والمحبة والعدالة، فكان التشديد في تعاليمه على "روحنة" عالم الظواهر والنشاط الإنساني ككل، بواسطة نشوء نخبة روحانية منظمة تمتد لتلامس البشرية بأسرها، شأنها شأن الخميرة في العجين[2]

(1) ليس المقصود بهذا "الإطلاق"، من أي وجه من الوجوه، عبودية المرء لميوله ومنازعه، بل هو يعني "تفتحاً"، توجهه المحبة والمعرفة، للحقيقة الإلهية الهاجعة في أعماق كيانه، جاء في كتاب أوروبندو تأليف اليوغا: "لا شيء يمكن تلقينه للذهن ما لم يكن مختبئاً كمعرفة كامنة في النفس المتفتحة للمخلوق، وعلى النحو ذاته، ليس كل كمال في مستطاع الإنسان الظاهر تحقيقه إلا تحقيقاً للكمال الأزلي للروح فيه".

(2) يجتمع مريدو وأنصار ومؤيدو نظرة شري أوروبندو إلى التطور الروحي وطريقته اليوغية في جماعات عبر العالم أجمع، أشهرها تلك التي باشرت، بإشراف "الأم"، بناء أوروفيل Auroville، المدينة القريبة من بونديشيري التي صممت لتجسم مثال أوروبندو عن إنسانية متحولة، والمعتزل في بونديشيري حيث أقام أوروبندو نفسه مدة أربعين عاماً، وهذه الأماكن ناشطة في مجالات التربية الحديثة، وهي ترمي، على هدي من فكر المعلم، إلى نشر المعرفة العلمية الدولية وإلى بلوغ الصحة البدنية والنفسية عبر سلوكيات حياتية صحية.

ولقد وضع شري أوروبندو أسس عقيدته في مؤلفات رائعة ما تزال حتى اليوم مصدر إلهام لمفكرين كثيرين في مجالات الفلسفة والتاريخ واليوغا والخبرة الروحية إجمالاً[1].

شكوكية Skepticism:

الشكوكية هي حركة فلسفية في اليونان القديمة تدعو إلى الشك في ما لا يتحققه الإنسان بالتجربة.

يعد بيرو (Pyrrho) (و.- 275 ق.م.) الذي صحب الإسكندر في سيره إلى الهند من أشهر المتشككين، ومن أتباعه في هذا المذهب كل من تيمون Timon، وكرنيادس (Carneades) (و. 156 ق.م.)، ويقوم هذا المذهب على نظرية فحواها، أننا وإن كنا نعرف ظواهر الأشياء، فلا نستطيع أن نعرف حقيقتها الباطنية، ولما كان الشيء الواحد يظهر بمظاهر مختلفة لعدد من الأشخاص، فإنه من المتعذر أن نعرف الصواب في وجهات النظر، ولما كنا لا نستطيع التأكد من طبيعة الشيء، ولا إصدار الحكم الصائب عليه، فإن الأمر يقتضي الوقف والامتناع عن أي عمل، ومن ثم، على المرء أن يعيش في هدوء وطمأنينة، متحرراً من كل وهم أو ضلال، ويمتنع عن الرغبات، حتى يتحرر من الشقاء.

وفي هذا ما ينبئ بأن هذا المذهب يدعو إلى السلبية، ويحض على الهروب وعدم الاكتراث، ولا يعنيه في شيء أن يسبر غور الطبيعة، للتعرف على أسرارها، وقد يكون مذهب الشك هذا مرآة تعكس حالة القلق وعدم الاستقرار التي عرفها شعبا الإغريق والرومان، في ظل الفتوحات والنزاع على السلطة الذي ساد ما بعد الإسكندر، وفي أيام الإمبراطورية الرومانية التي عانت ظروف مماثلة.

---

(1) تحوي مؤلفات أوروبندو جانباً كبيراً من المعرفة الروحية التي وعيها في سلوكه اليوغي وتقدم عرضاً مفصلاً للفلسفة الروحية واليوغا، وتشتمل على تأويلات دقيقة للفيدا والأوبنشاد والغيتا، وتتناول روح الحضارة والثقافة الهنديتين، وتستلهم الطبيعة وتدرس تطور التجربة البشرية، وترسم ملامح تقدم المجتمع الإنساني نحو مستقبله الإلهي، ويخيم عليها المنحى التأليفي الشامل الذي تتكامل فيه الرؤى الجزئية للحقيقة في رؤيا كونية كلية، نذكر منها بالأخص: الدورة الإنسانية، مثال الوحدة الإنسانية، رسالة الثقافة الهندية، الحياة الإلهية، تأليف اليوغا، بالإضافة إلى عدد كبير من الرسائل في اليوغا والقصائد والمسرحيات والقصص القصيرة.

حاول الشكوكيون إضعاف ثقة الناس في الملاحظة والعقل باعتبارهما دليلين لفهم العالم، وجادلوا ضد كل المدارس الفلسفية والدينية.

كان الشكوكيون يعتقدون أن الناس يمكن أن يتأكدوا من طبيعة ملاحظاتهم، لكنهم لا يمكن أن يتأكدوا من أن ملاحظاتهم تعكس العالم الحقيقي.

وطبقًا لآراء الشكوكيين، فإن الناس يجب أن يعلقوا الحكم فيما يتعلق بحقيقة أو كذب إدراكهم الحسي.

وهناك مدرستان للشكوكية في اليونان القديمة:

- **المدرسة الأولى** اعتبرت بيرهو الأليسي الذي عاش بين عام 361 وعام 270 ق.م مؤسسها.

وسُميت هذه المدرسة باسم المدرسة الشكوكية البيرهوية وقام إنسيدموس بتطويرها.

وتم عرضها بالكامل في كتابات سكستس إيمبريكس الذي عاش عام 200م تقريباً.

- **المدرسة الثانية** للشكوكية تطورت في المدرسة الفلسفية التي أنشأها أفلاطون وكانت تعرف باسم الشكوكية الأكاديمية.

وبدأت هذه المدرسة عن طريق أرسيسيلاوس في القرن الثالث قبل الميلاد، واستمرت عن طريق كارنياديس في القرن الثاني قبل الميلاد.

اهتم هؤلاء الشكوكيون بكشف صعوبة آراء الفلاسفة الآخرين.

وموجز المبادئ الشكوكية حفظه شيشرون في كتابه أكاديميكا.

شكوكية فلسفية Philosophical Skepticism:

الشكوكية الفلسفية Philosophical skepticism مدرسة فلسفية فكية ومنهج مستخدم في العديد من الحقول الأكاديمية والثقافات، الشكوكي يتفحص بشك بعين ناقدة معاني الأنظمة والبنى الموجدة في أي قضية أو زمن، هذا الشك يمكن أن يتراوح من انعدام إيمان كامل في الحلول الفلسفية الراهنة إلى لاأدرية أو حتى رفض واقع العالم الخارجي.

الشهرستاني Al-Shahristani:

محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، أبو الفتح، من علماء الكلام على مذهب الأشعري، ومن أهل العلم بعقائد الفرق وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة، يلقب بالأفضل، ولد في شهرستان بين نيسابور وخوارزم وانتقل إلى بغداد سنة (510هـ) فأقام بها بضع سنين، ثم عاد إلى بلده وفيها توفي سنة (548هـ) عن ثمانين عاماً، صنف كتباً كثيرةً منها: نهاية الإقدام في علم الكلام، الملل والنحل، الإرشاد إلى عقائد العباد، تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام، المبدأ والمعاد، تفسير سورة يوسف، وقد فسرها بأسلوب فلسفي.

شواش Chaos:



رمز الشواش

الشواش إحدى الكلمات التي تستعمل لترجمة كلمة Chaos الشهيرة إضافة إلى كلمة فوضى، كلمة Chaos مشتقة أساساً من الإغريقية Χάος وتشير أساساً إلى اللاتنبؤية unpredictability، ضمن الإطار الميتافيزيقي: يكون الشواش معاكساً لكلمة قانون law أو نظام order سواء من ناحية فيزيائية طبيعية أو من ناحية اجتماعية سياسية، غير محصور وغير محدد يمكن أن يسلك سلوكاً بناءً خلاقاً creative أو هداماً destructive.

كلمة χάος في أصولها لا تعني تحديداً الفوضى "disorder" حتى في العصور القديمة أيام اليونان القديمة، إنها تشير إلى "الفراغ البدئي، الفضاء الخارجي" "the primal emptiness, outer space"، فهي مشتقة أساساً من الجذر

الهندوأوروبي القديم ghn أو ghen الذي يعني "gape, be wide open" أي "ينـشق عن": الذي يقابـل بالإغريقيـة "chasm" وبالأنجلوساكـسونية (gānian, geanian, ginian (= "gape wide") نتيجة لسوء فهم تاريخي قام المسيحيون الأوائل باستخدام الكلمة كرديف لكلمة "فوضى" "disorder"، (في الإغريقية الفوضى تقابل ταραχη).

رياضياً: الشواش chaos يعني السلوك الحتمي اللادوري الحساس للشروط البدئية كما تدرسه نظرية الشواش، لكن نظرية الكموم تستخدمه أيضاً بمفهوم الـسلوك الاحتمـالي الذي تظهره الجمل الكمومية والتي تظهر لايقين غير مرتبط فقط بالشروط البدئية.

من وجهة نظر مسبقة ميتافيزيقية، يتم دوماً افتراض أن الشواش الميتـافيزيقي أو حالة الفوضى البدئية للعالم تمثل حالة الشر evil والضياع الأول في العالم في حين أن النظام والترتيب order هو الخير، لكن يجب أن ننتبه أنه في الكثير مـن الأحيـان يكون الشواش هو الخير والنظام هو الشر، مثل هـذه النظـرة الخيـرة يتمـسك بهـا اللاسلطويون حيث يعتبرون حالة التحكم والسيطرة من قبل الدولة على حريات الأفراد هي الشر المطلق للبشرية.

قصة روبن هود كخارج عن النظام الجائر وأمثلـة الحكومـات الديكتاتوريـة والأنظمة الشمولية تشكل أمثلة واضحة عن خطورة النظام والتحكم في حياة البشر ومن أجل ذلك يخرج مناضلو الحرية freedom fighters ثائرين على الأنظمة، لذلك طالما اعتبرت دراسة حالة النظام order والشواش Chaos إحدى معضلات علم الأخلاق.

في العهد القديم تم استخدام الشواش ليشير إلى حالة الشروط المبكرة للكـون، حالة الفضاء غير المترابط والمادة غير المتشكلة التي وجدت قبل خلق العالم والكون.

شيوعية Communism:

مذهب فكري يقوم على الإلحاد وأن المادة أساس كل شيء ويفـسر التـاريخ بصراع الطبقات وبالعامل الاقتصادي، ظهرت في ألمانيا على يـد مـاركس وأنجلـز وتجسدت في الثورة البلشفية التي ظهرت في روسيا سنة 1917م بتخطيط من اليهـود وتوسّعت على حساب غيرها بالحديد والنار وقد تضرر المسلمون منها كثيراً.

والشيوعية هي نظرية اجتماعية وحركة سياسية ترمي إلى السيطرة على المجتمع ومقدراته لصالح أفراد المجتمع بالتساوي ولا يمتاز فرد عن آخر بالمزايا التي تعود على المجتمع، وتعتبر الشيوعية (الماركسية) تيار تاريخي من التيارات المعاصرة، الأب الروحي للنظرية الشيوعية هو كارل ماركس ومن أهم من توغل في النظرية الشيوعية وأسهم في الكتابات والتطبيق فيها هو فلاديمير لينين.

الشيوعية الأولى:

كثير من المثقفين الغربيين قاموا بالدفاع عن أفكار مشابهة لفكرة الشيوعية، ففي القرن الرابع، قام الفيلسوف اليوناني إفلاطون باقتراح يضع ملكية العقار بيد طبقة مثقفة من المجتمع لكي يبعد عن طبقات المجتمع الدنيا التناحر فيما بينها في ملكية العقار، وفي العام 1534م، قام المدعو جون من مدينة لايدين بتحويل مدينة منستير إلى مجتمع أطلق عليه اسم "القدس الجديدة" وابتدع فكرة تعدد الأزواج والزوجات إلى أن هجم الكاثوليك على تلك المدينة مما أدى إلى حدوث مذبحة في المدينة ونهاية حلم المدعو جون، وفي القرن التاسع عشر وإبان الثورة الصناعية، سأم الكثير من الانحطاط والاضطهاد اللذين ألما بالناس نتيجة اللهث وراء لقمة العيش فاعتزلوا المجتمع، ونذكر هنا روبرت أوين الذي اعتزل المجتمع وكون مجتمعاً صغيراً أسماه نيو هارموني في ولاية إنديانا الأمريكية وكان المجتمع الصغير الذي أنشأه يتخذ طابعاً شيوعياً.

التأسيس وأبرز الشخصيات:

- كارل ماركس اليهودي الألماني (1818- 1883م) من مؤلفاته البيان الشيوعي 1848م وساعده في التنظير فردريك أنجلز (1820- 1895م) الذي كان ميسوراً فأخذ يمدّ ماركس بالمال.

أفكار ماركس وإنجلز:

أفكار كل من كارل ماركس وفريدريك إنجلز مثلت الشيوعية كحركة ثورية ولكن ليس من الضروري أن تتبلور هذه الحركة في بقعة معينة من العالم بل من الممكن أن تحدث في العالم كله استناداً على الورقة التي تقدم بها الرجلان في وصف الشيوعية، يصف الرجلان التاريخ- بحلوه ومره- بأنه صراع بين طبقات المجتمع وفي

كل مجتمع، نجد أن طبقة صغيرة متنفذة تشرف على عملية الإنتاج والعطاء بينما السواد الأعظم من المجتمع يسهم إسهاماً قليلاً في عجلة المجتمع الاقتصادية والإنتاجية، في هذه المرحلة، كانت الرأسمالية تتحكم وتسير عجلة الاقتصاد بصورة غير منصفة من وجهة نظر كارل ماركس.

ماركس في ورقته المعنونة بنظرية قيمة العمل:

يسهب الرجل في كيفية استغلال البرجوازيين للطبقة الكادحة ويستدل بالطريقة التي يشتري بها أرباب الأعمال وقت العامل عن طريق دفع راتب مقطوع لهذا العامل ومن ثم يقوم رب العمل ببيع السلعة التي يصنعها العامل بفارق ربح! كان كارل ماركس يرى في العملية آنفة الذكر إجحافاً بحق العامل وأن هناك خللاً في تطبيق العدالة بين ما يجنيه العامل من عائد متمثل في راتبه المقطوع وبين الربح الفاحش الذي يجنيه أرباب الأعمال، يعتقد ماركس أنها مسألة وقت يعي فيها العمال في شتى أنحاء الأرض الأهداف المشتركة في تحقيق العدالة الاجتماعية ويتخذ العمال الخطوة الأولى في الإطاحة بأرباب الأعمال والقيام على تقسيم الثروة بينهم وعزل البرجوازيين من معادلة الربح وان هذا التصرف سيكون تلقائياً وحتمياً!

– لينين واسمه الحقيقي فلاديمير أليتش بوليانوف وهو قائد الثورة البلشفية في روسيا 1917م ودكتاتورها المرهوب الحاقد على البشرية وله مؤلفات كثيرة جمعت في مجموعة المؤلفات الكبرى ولد عام 1870م ومات 1924م.

اللينينية والديموقراطية الإشتراكية:

استناداً إلى نظرية كارل ماركس، سيتحول العالم الرأسمالي إلى عالم اشتراكي اشتراكية وفي النهاية سيقف به المطاف إلى الشيوعية، في بداية القرن العشرين، لم يكن العالم الرأسمالي قريباً على الإطلاق من نظرية ماركس بل على العكس، كان العالم الرأسمالي قوياً أيّما قوة مما أحدث شرخاً في أتباع ماركس وأطروحاته النظرية، فسر بعض أتباع ماركس أنه بالإمكان تحقيق مجتمع اشتراكي بدون الحاجة للقيام بثورة وسميت هذه الفكرة بالاشتراكية الديمقراطية، أما بالنسبة للينين، فكان يقول أن ماركس لم يقدر قوة الرأسمالية الإمبريالية كما ينبغي وهناك حاجة للقيام بثورة عمالية تأخذ السلطة من البرجوازيين وتسير باتجاه تطبيق المبدأ الشيوعي وهذا أفضل تعريف للشيوعية.

- ستالين واسمه الحقيقي جوزيف فاديونو فتش زوجا شفلي ولد 1879م رأس الحزب بعد لينين اشتهر بالقسوة والدكتاتورية مستعد للتضحية بشعبه كله في سبيل شخصه ناقشته زوجته مرة فقتلها ت 1954م.
- تروتسكي ولد سنة 1879م واغتيل سنة 1940م بتدبير من ستالين وهو يهودي واسمه الحقيقي بروشتاين له مكانة هامة في الحزب تولى الشؤون الخارجية بعد الثورة.

كلمة "الشيوعية" في اللغة:

هناك لبس كبير بين الكلمتين "شيوعية" و"اشتراكية" (يرى البعض أن اللبس متعمد) فعندما ترد إحدى هاتين الكلمتين في سياق الكلام، كـ "الإتحاد السوفيتي الاشتراكي"، يستنتج القارئ 3 أشياء: أن المعنى في الكلام عضو في منظمة شيوعية، أو عضو يصبو إلى مجتمع شيوعي في المستقبل، أحزاب سياسية تأمل في رؤية مجتمع شيوعي في المستقبل المنظور ولا يتألف هذا المجتمع من حكومة تقوده أو تسيره، احتار المؤرخون في إيجاد حل للعلاقة التي تربط الدول الشيوعية/ الاشتراكية من جهة، وإهدار حقوق الإنسان في مثل هذه الدول من جهة أخرى، مؤسسات كـ KGB و NKVD أبلت بلاء حسناً في الفتك بالأبرياء والمذنبين.

والجدير بالذكر أن الدول أحادية الحزب في تاريخنا المعاصر تميزت بالفتك بالإنسان وإهدار حقه بحق وبدون حق، يعترض الماركسيون على ربط كلمة "الشيوعية" بالقمع ويصفون الكلمة بالمعنى السامي الذي يصف المجتمع بمجتمع بلا طبقية، وبلا حكومة تسن القوانين، وبلا ملكية إذ تعود الملكية للشعب كله، وبلا اضطهاد ولا استغلال للعامل ومقدراته!

المعتقدات:

1- إنكار وجود الله تعالى وكل الغيبيات وشعارهم نؤمن بثلاثة ماركس ولينين وستالين ونكفر بثلاثة الله- الدين- الملكية الخاصة، كما أنهم يؤمنون بأزلية المادة.

2- تفسير التاريخ بالتطور الحتمي والموصل إلى الشيوعية في نهايته.

3- اعتبار الدين مخدراً للشعوب.

4- يقولون إن الأخلاق نسبية.

5- إلغاء الحرية الخاصة والحكم بالحديد و"بمبدأ الغاية تبرر الوسيلة" يقول لينين إن هلاك ثلاثة أرباع العالم ليس بشيءٍ إنما الشيء الهام هو أن يصبح الربع الباقي شيوعياً فأبادوا ملايين البشر.

6- تفكيك الروابط الأسرية وإحلال الفوضى الجنسية محلها.

7- تقديس الحزب فالحزب هو الدولة والدولة هي الحزب.

الجذور الفكرية والعقائدية:

لم تستطع الشيوعية إخفاء تواطئها مع اليهود وعملها لتحقيق أهدافهم فقد صدر منذ الأسبوع الأول للثورة قرار ذو شقين بحق اليهود.

أ- يعتبر عداء اليهود عداء للجنس السامي يعاقب عليه القانون.

ب- الاعتراف بحق اليهود وهو إنشاء وطنٍ قومي لهم في فلسطين.

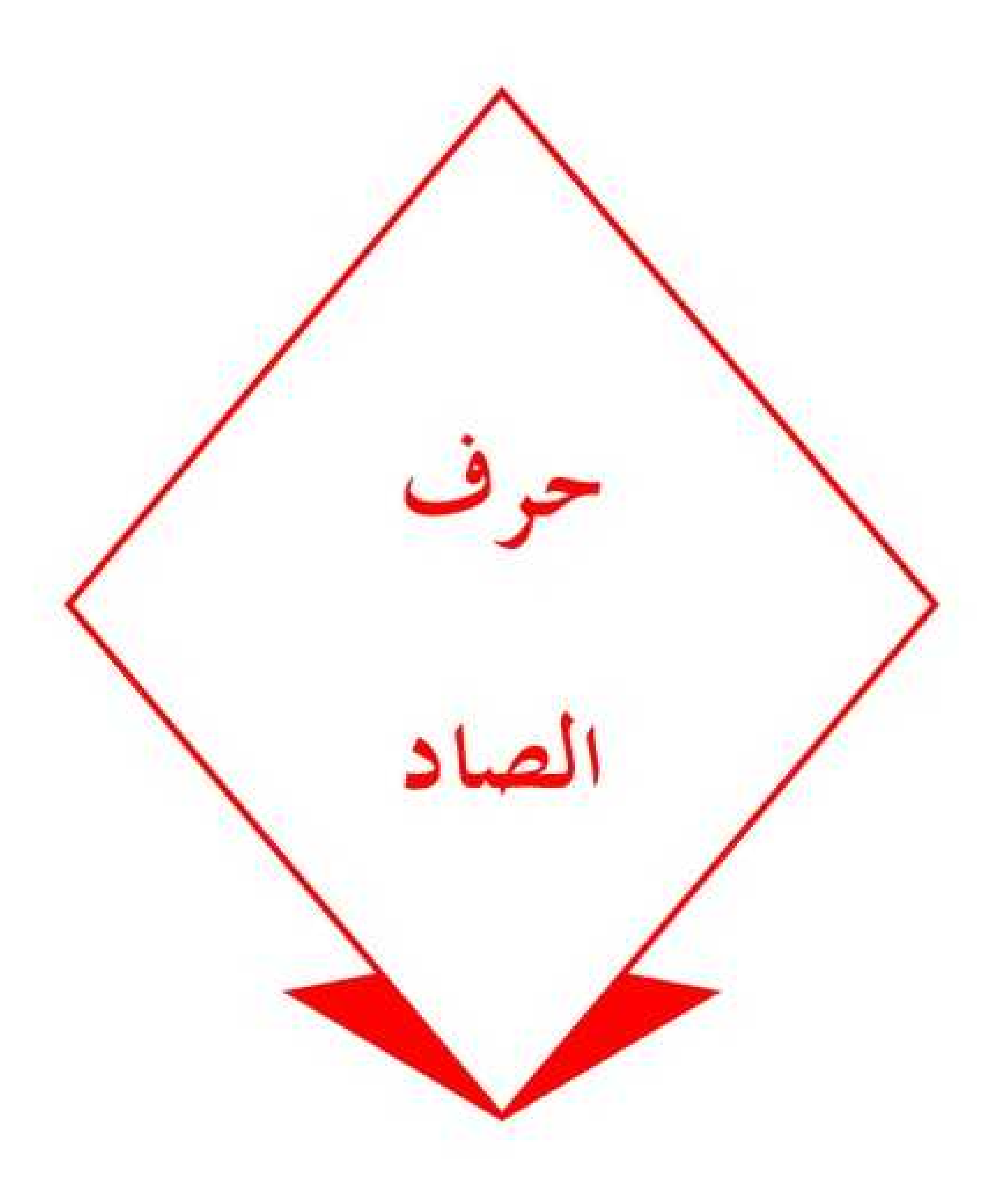
- جد ماركس هو الحاخام اليهودي مرنخاي ماركس.
- المكتب السياسي الأول للثورة البلشفية يتكون من سبعة أشخاص ستة منهم يهود.

هذا وقد تأثرت الماركسية أيضاً بعدة مدارس منها:

- مدرسة هيغل العقلية المثالية.
- مدرسة كومت الحسية الوضعية.
- مدرسة فيورباخ في الفلسفة الإنسانية الطبيعية.
- مدرسة باكونين صاحب المذهب الفوضوي المتخبط.

الانتشار:

حكمت الشيوعية شرق أوروبا ضمن حلف وارسو إلى أن سقطت الشيوعية والحلف عام 1991م واستطاعت الشيوعية أن تؤسس أحزاباً في أكثر البلاد العربية والإسلامية واستطاع بعضها الوصول إلى الحكم ثم سقط، غير أن الشيوعية تحمل في طياتها عوامل موتها لذلك هي في تناقص مستمر كبير.


حرف
الصاد



صوفية Mysticism:

قائمة الشخصيات الصوفية:

- حارث المحاسبي.
- الغزالي.
- عبد القادر الجيلاني.
- حسن البصري.
- أحمد السرهندي.
- ابن عربي.
- سهر علي شاه.
- علي هجويري.

أهم كتب التصوف:

- إحياء علوم الدين.
- الرسالة القشيرية.
- مكتوبات الربانية.
- الفتوحات المكية.
- كشف المحجوب.

طوائف صوفية:

- صوفية السنة.
- صوفية الشيعة.
- صوفية الفلسفة.

طرق الصوفية:

- الطريقة القادرية.
- الطريقة النقشبندية.
- الطريقة الجشتية.
- الطريقة السهروردية.
- الطريقة المجددية.
- الطريقة الشاذلية.
- الطريقة السنوسية.
- الطريقة المولوية.

مصطلحات علم التصوف:

- المحبة.
- المعرفة.
- فناء بقاء.
- سالك.
- الشيخ.
- الطريقة.
- تجلي.
- وحدة الوجود.

مساجد:

- المسجد الحرام.
- المسجد النبوي.
- المسجد الأقصى.
- الأزهر.

بلاد التصوف:

- دمشق.

- خراسان.
- القدس.
- بصرة.
- الإسكندرية.

تؤلف الصوفية مجموعة من الطرق والأذكار التي يتلوها المريد في أوقات مختلفة حسب توصيات مشايخ الطريقة بغية تنقية النفس وتطهيرها ليرتقي في المراتب الروحية التي يمكن أن توصله إلى درجة الولاية، الصوفية أو التصوف ليست دين أو مذهب إنما هي منهج أو طريق يسلكه العبد للوصول إلى الله عز وجل، كما يعرفها أصحابها، أما معارضيها فيعتبرونها ممارسة تعبدية لم تذكر لا في القرآن ولا في السنة ولا يصح أي سند لإثباتها وعليه فهي تدخل في نطاق البدعة المحرمة التي نهى عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم.

تقوم الصوفية على فكرة الولاية، حيث يعتبر الولي عارفاً بالله الذي يمنحه كرامات تماثل معجزات الأنبياء مثل شفاء المرضى وكشف الغيب، و هذا ما عرضها في بداية القرن الماضي لهجوم المتعلمين في الغرب باعتبارها ممثلة للثقافة الدينية التي تنشر الخرافات.

ثم بدأ مع منتصف القرن الماضي الهجوم من قبل المدرسة السلفية باعتبارها بدعة دخيلة على الإسلام، حركة التصوف انتشرت في العالم الإسلامي في القرن الثالث الهجري كنزعات فردية تدعو إلى الزهد وشدة العبادة، ثم تطورت تلك النزعات بعد ذلك حتى صارت طرقاً مميزة معروفة باسم الصوفية، ويتوخى المتصوفة تربية النفس والسمو بها بغية الوصول إلى معرفة الله تعالى بالكشف والمشاهدة.

أصل التسمية:

تختلف الآراء في أصل تسمية الصوفية، حيث يعيدها البعض إلى اسم أهل الصفة وهم مجموعة من المساكين الفقراء كانوا يقيمون في المسجد النبوي الشريف ويعطيهم رسول الله (ﷺ) من الصدقات والزكاة طعامهم ولباسهم، لكن الرأي الأرجح يعيد التسمية ببساطة إلى الصوف الذي كان الزهاد يلبسونه تقشفاً وزهداً بالحياة.

ولا نعدم وجود آراء أخرى في هذا الموضوع: فابن الجوزي في (تلبيس إبليس) ينسب الصوفيين إلى (صوفة بن مرة) والذي نذرت له والدته أن تعلقه بأستار الكعبة فأطلق اسم (صوفي) على كل من ينقطع عن الدنيا وينصرف إلى العبادة فقط.

ولعل من المفيد أن نعلم أن للقوم في أصل التسمية مقالات وآراء يطول شرحها من حيث الاشتقاق والأصل والاصطلاح فيرجعها البعض للصفاء وغيرهم للصوف والبعض لبني صوفة والآخرون لأهل الصفة.

وعلى كل فالفكر الصوفي ببعض جوانبه الذي يظهر بارزاً في أقوال الحارث المحاسبي يعتمد على مقام الإحسان المذكور في السنة المطهرة وهو أن تعبد الله تعالى كأنك تراه ولهم في ذلك تخريجات مفيدة.

ومن حيث الاصطلاح يجمع علماء التصوف في كتبهم ما يقارب الألف من التعريفات التي تضع له الحدود وترسم له المعالم وتفسره وتشرحه وتأصله وكلها يدور حول تزكية القلوب بمعنى تطهيرها من جميع ما يتعلق بها من الأسباب والعلائق الدنيوية والنظر للأمور من حيث لا وجود مستقل بذاته عن الله ولا قدرة لإنسان ولا قوة إلا من حيث يسر الله له وهذا يقودهم لمبدأ (ألا وجود حقاً سوى لله)، لكن نقطة الخلاف مع بعض الفرق الإسلامية الأخرى تكمن في مدى شرعية الطرق والأوراد التي يمارسها المتصوفة.

اختلف العلماء في نسبة الاشتقاق على أقوال أرجحها: ما اختاره طائفة كبيرة من العلماء من أنها نسبة إلى الصوف حيث كان شعار رهبان أهل الكتاب الذين تأثر بهم الأوائل من الصوفية.

النشأة والتاريخ:

إن الصوفية مثلهم مثل أي فرقة إسلامية أخرى أن تأخذ مرجعيتها من العصر النبوي الذي يعتبر المرجع الأساسي الشرعي في مجمل التاريخ الإسلامي، وبالتالي فإن كل طريقة صوفية تربط أورادها بسند رجال يعيدها إلى أحد الصحابة أو إلى الرسول الكريم (ﷺ) بذاته، في الحقيقة أن مصطلح الصوفية لم يظهر إلا في بدايات القرن الثالث الهجري لكن جذوره يمكن تتبعها قبل ذلك.

بشكل عام يمكن القول أن معظم الحركات الفكرية والسياسية في الحضارة العربية الإسلامية تعود لامتزاج عدة عناصر مختلفة تواجدت في منطقة المشرق العربي الممتد من منطقة الرافدين إلى وادي النيل، فإضافة إلى العنصر الإسلامي الأصيل الذي يتألف من النصوص الشرعية والعادات الاجتماعية التي جاء بها الإسلام يوجد بقايا الموروث الجاهلي الذي بقي كامناً والموروث الفارسي المتمركز أساساً في بلاد الرافدين والموروث اليوناني الروماني إضافة إلى الموروثات من الشعوب المحلية السامية وغير السامية في هذه المنطقة الواسعة التي شهدت مع العصر الذهبي للدولة العباسية عصر تنوين شمل اندماج هذه الثقافات أو صدامها.

من هنا ينطبق هذا التركيب على نشأه الصوفية التي بدأت كسلوكيات عامة يغلب عليها طابع الزهد في الدنيا والطمع بالآخرة: تتدرج هذه السلوكيات ضمن تياري زهد رئيسيين:

- تيار يمثله أئمة من أهل السنة والجماعة تميل إلى تفضيل نصوص الترهيب والترغيب وتحض على الزهد في الدنيا (يمثله الحسن البصري والحارث المحاسبي).
- تيار ذو أصول فارسية يعتبر إحياء لموروث سلوكي فارسي قديم، يعتمد على هجر بعض الناس للدنيا في سبيل تحقيق زعامة دنيوية والحصول على أتباع ومؤيدين (أهمهم حبيب العجمي الفارسي).

ثم ظهر تيار في الكوفة ذو توجه فكري ذو جذور عرفانية أو ما يدعى بالغنوصية أهم أشخاصه جابر بن حيان وأبو هاشم الصوفي وعبدك الصوفي، إلا أن هؤلاء الأشخاص لا يمكن حسبانهم ضمن التصوف الإسلامي.

المتصوف ضمن تيار الزهد الإسلامي هو الجنيد أبو القاسم بن محمد توفي 297 هجري الذي كانت له آراء خاصة في التوحيد والنفس، ثم ظهر منصور الحلاج الذي كان أول من صرح بالحديث عن الاتحاد والحلول، لتنغمس الصوفية بعدها في الغنوصية وتتعمق فيها.

شهدت الصوفية بعد ذلك قفزة جديدة بالتحول الجذري عند الإمام الغزالي الذي انقلب من مدرسة المتكلمين إلى المدرسة الصوفية وكان كتابه (إحياء علوم الدين) محاولة لتأسيس العلوم الشرعية بصياغة صوفية، تلاه اعتماد الكثير من الفقهاء أبرزهم عبد القادر الجيلاني للصوفية كطريقة للتربية الإيمانية، ويبدو أن الجيلاني وتلاميذه الذين انتشروا في كافة بقاع المشرق العربي عادوا بالتصوف إلى الجذور الإسلامية بالتركيز مرة أخرى على تعليم القرآن والحديث مقتدين بأشخاص مثل الحارث المحاسبي، والدليل على ذلك أن ابن تيمية رغم الهجوم الضاري الذي يشنه على الصوفية في عصره، يمتدح أشخاصاً مثل الجيلاني وأحمد الرفاعي، وينسب بعض المؤرخين لهذه المدارس الصوفية المنتشرة دوراً كبيراً في تأسيس الجيش المؤمن الذي ساند صلاح الدين في حربه ضد الصليبيين.

بعد حكم الأيوبيين مباشرة عادت الصوفية للأفكار الفلسفية الميتافيزيقيا التي تأسست أكثر وترسخت ضمن الصوفية على يد محي الدين بن عربي الذي قام في كتبه وأهمها (فصوص الحكم والفتوحات المكية) بتذليل الكثير من المعارف والتي كانت عصية الفهم فضلاً على إثبات مطابقتها للشرع.

الفكر الصوفي:

رغم الاستناد المباشر والصريح لكتب الصوفية على الأصول الشرعية لأهل السنة من قرآن وسنة في تدعيم أفكارها، فإن الباحثين في بنية الفكر الصوفي يلاحظون دائماً تشابهاً بين الفكر الصوفي والفكر الشيعي وكثيراً ما يلجأون للمقارنة بين إمام الشيعة وولي الصوفية... فولي الصوفية يرث العلم عن الأنبياء وهو الذي يملك الحقيقة تماماً مثل الإمام الشيعي، حتى أن بعض كتب الصوفية تمنح الأولياء عصمة مشابهة لعصمة أئمة الشيعة، لكن هذا التشابه غير مستغرب عندما نعرف أن هذه الأفكار تأتي أساساً من منبع واحد يتمثل في الأسرار الغنوصية العرفانية أو ما يعرف بالهرمسية، وتكتمل بناء هذه الأفكار الغنوصية عند الصوفية بشكل ملفت في كتب محي الدين بن عربي الذي يتحدث في كتبه عن العوالم السبعة التي يقوم البعض بتشبيهها بنظرية الأفلاك أو العقول السبعة عند إخوان الصفا الإسماعيلية.

هذا الأمر أيضاً هو ما يدفع بعض الباحثين لاعتبار الصوفية المنافس السني للشيعة على الأفكار الغنوصية، وهذا ما يشرح العداء في البدء بين الصوفية والشيعة، فالصوفية أيضاً نافست الشيعة في الانتساب لآل البيت وتشريفهم معطية اعتباراً كبيراً لعلي وأولاده.

العبادات والطرق الصوفية:

تعتمد الصوفية بشكل عام على مجموعة ممارسات تقوم على نبذ الدنيا والعمل والتفرغ التام للطاعة والعبادات بالإضافة إلى مجموعة من الأوراد والأذكار يتوارثها الصوفيون من شيخ إلى آخر، وإتباع شيخ شيء أساسي في الفكر الصوفي (من لا شيخ له فالشيطان شيخه).

ومن أهم الطرق الصوفية:

1- الطريقة النقشبندية وتنسب إلى بهاء الدين نقشبند.

2 الطريقة الجعفرية وتنسب للشيخ صالح الجعفري الحسيني شيخ الأزهر الشريف.

3- الطريقة الرفاعية: والتي تنسب إلى الشيخ أحمد الرفاعي.

4- الطريقة القادرية: وتنسب إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني.

5- الطريقة الشاذلية: وتنسب إلى الشيخ أبي الحسن الشاذلي.

6- الطريقة التيجانية.

7- الطريقة الأحمدية وتعرف أيضاً البدوية، نسبة للسيد أحمد البدوي الحسني المدفون بطنطا.

التربية الصوفية:

تركز المدارس الصوفية بشكل خاص على مبادئ تربية الروح والنفس وتنمية روح المراقبة والمحاسبة عند الأفراد، كما تستفيد من كثير من الطرق الجماعية لممارسة العبادة لتقوية الأواصر بين أتباع الطريقة المريدين، هذا التركيز على الممارسات العبادية الجماعية والشعور بالسعادة من جراء التقرب من الله يجذب الكثير من الناس بما يمنحه لهم من اطمئنان نفسي ويجعل الصوفية ذات شعبية كبيرة، لذلك كان للصوفية دوراً كبيراً في نشر الإسلام لاسيما في المناطق البعيدة مثل أفريقيا حيث

تمتلك الصوفية مرونة تمكنها من اقتباس بعض الممارسات والطقوس المحلية الإفريقية، تقوم الكثير من الطرق الصوفية بتشكيل أساس التنظيمات الاجتماعية في الكثير من الدول الإسلامية، وهي إن قل نفوذها في معظم الدول العربية إلا أن تأثيرها في مناطق مثل الهند وباكستان ومعظم الدول الإفريقية المسلمة ما زال كبيراً.

مصادر التلقي عند الصوفية:

لقد شذ الكثيرون ممن ينتسب إلى التصوف عن حقيقة وأصل التصوف وصاروا يعتقدون بأشياء مما يخالف اعتقاد المسلمين، وهذا سبب شرخاً كبيراً وتناحراً بين الصوفية حيث قام المتصوفة الذين التزموا أصل التصوف بالرد عليهم والتحذير منهم، ومما يعتقده بعضهم:

الكشف: ويعتمد الصوفية الكشف مصدراً وثيقاً للعلوم والمعارف، بل تحقيق غاية عبادتهم، ويدخل تحت الكشف الصوفي جملة من الأمور منها:

1. النبي صلى الله عليه وسلم: ويقصدون به الأخذ عنه يقظةً أو مناماً.
2. الخضر عليه الصلاة والسلام: قد كثرت حكايتهم عن لقياه، والأخذ عنه أحكاماً شرعية وعلوماً دينية، وكذلك الأوراد، والأذكار والمناقب.
3. الإلهام: سواء كان من الله تعالى مباشرة، وبه جعلوا مقام الصوفي فوق مقام النبي حيث يعتقدون أن الولي يأخذ العلم مباشرة عن الله تعالى.
4. الفراسة: والتي تختص بمعرفة خواطر النفوس وأحاديثها.
5. الهواتف: من سماع الخطاب من الله تعالى، أو من الملائكة، أو الجن الصالح، أو من أحد الأولياء، أو الخضر، أو إبليس، سواء كان مناماً أو يقظةً أو في حالة بينهما بواسطة الأذن.
6. الإسراءات والمعاريج: ويقصدون بها عروج روح الولي إلى العالم العلوي، وجولاتها هناك، والإتيان منها بشتى العلوم والأسرار.
7. الكشف الحسي: بالكشف عن حقائق الوجود بارتفاع الحجب الحسية عن عين القلب وعين البصر.

8. الرؤى والمنامات: وتعتبر من أكثر المصادر اعتماداً عليها حيث يزعمون أنهم يتلقون فيها عن الله تعالى، أو عن النبي صلى الله عليه وسلم، أو عن أحد شيوخهم لمعرفة الأحكام الشرعية.

9. التلقي عن الأنبياء غير النبي صلى الله عليه وسلم وعن الأشياخ المتوفين.

الأفكار والمعتقدات:

- يعلن المتصوفة حالياً بمعظمهم اعتقادهم حسب مبادئ العقيدة الأشعرية التي انتشرت وسادت كمذهب عقيدي رسمي لأهل السنة والجماعة قبل إعادة إحياء الحركات السلفية لرفض أفكار التأويل الفلسفية، بالتالي فإن كتب المتصوفة الحديثين لا تخرج عن العقيدة الأشعرية والماتريدية، رغم أنهم يتبنون كتب ابن عربي والسهروردي التي تتهم من قبل الحركات السلفية وبعض الباحثين المعاصرين بأنها تتضمن ما يفيد بعقائد الحلول ووحدة الوجود، لكن المتصوفة يقولون أن هذه الكتب ليست في متناول العوام (والعوام في نظر المتصوفة هو كل من لم يتمرس بالصوفية وممارساتها) فهم غير قادرين على تذوق المعاني التي لا تتجلى إلا لمن حصل على الكشف الإلهي بالتالي فهم وحدهم من يمتلك حق التأويل لهذه الكتب والمقولات للشيوخ الكبار مثل ابن عربي والسهروردي.
- النقطة الثانية التي ترد على لسان بعض المتصوفة هي تفضيل مرتبة الولاية النبي على مرتبة النبوة النبي لما في مرتبة الولاية من اتصال بالذات الإلهية وفي مرتبة النبوة اتصال بالبشرية[1].
- وفي الأولياء يعتقد الصوفية عقائد شتى، منهم يجعلون الولي يأخذ مباشراً من الله في بدون أي واسطة ويوهب من الله تصرفات المادية والروحية فهو يتصرف في الكون بإذن الله.

(1) فصوص الحكم لابن عربي واليواقيت والجواهر في عقائد الأكابر.

ولهم تقسيمات والدراجات للولاية كما في أي مجال "وفضلنا بعضهم على بعض"، فهناك:

* الغوث.
* الأقطاب.
* الأبدال.
* النجباء.

- يعتقدون أن الدين شريعة وحقيقة، والشريعة هي الظاهر من الدين وأنها الباب الذي يدخل منه ليكون مسلماً، والحقيقة هي الباطن الذي لا يصل إليه إلا المؤمن الصادق وهناك درجات مثل صديقين والشهداء والصالحين والأخيار[1].
- التصوف في نظرهم طريقة وحقيقة معاً.
- لابد في التصوف من التأثير الروحي الذي لا يأتي إلا بواسطة الشيخ الذي أخذ الطريقة عن شيخه.
- يتحدث الصوفيون عن العلم اللدني الذي يكون في نظرهم لأهل النبوة والولاية، كما كان ذلك للخضر عليه الصلاة والسلام، حيث أخبر الله تعالى عن ذلك فقال: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ (سورة الكهف/ 65).
- بسبب الروحانية التي تميز طرق الصوفية واعتمادها على علوم الباطن وارتباطاتها بكتابات الهرمسية، كل هذا جعل منها غطاءاً مناسباً للكثير من المشعوذين ومحترفي السحر الأسود.
- لقد أجمعت كل طرق الصوفية على ضرورة الذكر، وهو عند النقشبندية لفظ الله مفرداً وعند الشاذلية لا إله إلا الله، وعند غيرهم مثل ذلك مع الاستغفار والصلاة على النبي وبعضهم يقول: هو هو، بلفظ الضمير، ولابد من التأمل الروحي وتركيز الذهن في الملأ الأعلى، وأعلى الدرجات لديهم هي درجة الولي.

---

(1) انظر رسالة الإمام ابن تيمية تسمي رسالة في علم الباطن والظاهر.

من مشاهير العلماء الصوفية من أهل السنة:

انتسب إلى التصوف علماء كثيرون من أهل السنة:

حسن البصري	الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي
جنيد البغدادي	منصور الحلاج
مالك بن دينار	أبو يزيد البسطامي
عبد القادر الجيلاني	المسند المعمر جمال الدين أبي المحاسن يوسف الحنبلي
أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري	قاضي القضاة شمس الدين أبي عبد الله محمد المقدسي
حافظ أبو نعيم	المفتي شرف الدين أبي البركات محمد الجذامي المالكي
أبي القاسم النصراباذي	الإمام بهاء الدين أبي الحسن علي بن أبي الفضائل هبة الله بن سلامة
أبي علي الروذباري	حافظ أبي القاسم سليمان الطبراني صاحب المعاجم المعروفة
أبي العباس الدينوري	المفتي جمال الدين محمد المعروف بابن النقيب
أبي حامد الغزالي	قاضي القضاة الشيخ عز الدين عبد العزيز
القاضي بكار بن قتيبة	قاضي القضاة بدر الدين أبي عبد الله محمد
القاضي رويم بن أحمد البغدادي	شيخ الإسلام برهان الدين ابراهيم بن سعد بن جماعة الكناني الشافعي
الشيخ الفقيه محمد بن خفيف الشيرازي الشافعي	الشيخ أبي عبد الله محمد بن الفرات
أبي الفضل محمد المقدسي	قاضي القضاة تقي الدين أبي عبد الله محمد بن الحسين بن رزّين الحموي الشافعي
الشيخ عز الدين بن عبد السلام المالكي	شيخ الإسلام صدر الدين أبي الحسن محمد
حافظ ابن الصلاح	شيخ شيوخ عصره عماد الدين أبي الفتح عمر
النووي	شيخ الإسلام معين الدين أبي عبد الله محمد
تقي الدين السبكي	الشيخ المفسر النحوي أبي حيان الأندلسي
تاج الدين السبكي	قطب الدين القسطلاني المشهور
أبي الحسن الهيكاري	المفسر كمال الدين ابن النقيب
نجم الدين الخبوشاني الشافعي	حافظ أبي موسى المديني
سراج الدين أبي حفص عمر المعروف بابن الملقن الشافعي	علامة نجم الدين أبي النعمان بشير بن أبي بكر حامد الجعْبري التبريزي
حافظ جمال الدين محمد بن علي الصابوني	الحافظ جلال الدين السيوطي
حافظ شرف الدين أبي محمد عبد المؤمن الدمياطي	الشيخ عبد الواحد بن عاشر الأنصاري المالكي
حافظ أبي طاهر السلفي	العلامة المحقق الشيخ أحمد بن المبارك اللمّطي

وغيرهم خلق كثير.

أماكن الانتشار:

انتشر التصوف على مدار الزمان وشمل معظم العالم الإسلامي، وقــد نــشأت فرقهم وتوسعت في مصر والعراق والسودان وشمال غرب أفريقيا، وفي غرب ووسط وشرق آسيا، تراجعت الصوفية وذلك ابتداءً من نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ولم يعد لها ذلك السلطان الذي كان لها فيما قبل.

تعود جذور عشيرة الفقير إلى قبيلة عنزة المشهورة، وهي من القبائل العربية الأصيلة التي كانت تقطن الجزيرة العربية، وتعتبر عشيرة الفقير من العشائر الأردنية الأصيلة التي تعود جذور تواجدها في جنوب الأردن في منطقة عين أمون بالقرب من الشوبك إلى ثمانمائة عام، وأهم ما يميز أبناء عشيرة الفقير أن معظم أتباعها ينتهجون النهج الصوفي ويعتبر الأجداد القدماء وحتى جيلين أو ثلاث من الأولياء وأصــحاب الكرامات، ويذكر أن أبناء العشيرة حالياً يقطنون مدينة بصيرا في محافظة الطفيلــة وهي إحدى محافظات المملكة الأردنية الهاشمية الجنوبية، ويذكر أن عشيرة الفقيــر تعرضت إلى الجلوات ما دعا بعض أفرادها بالجلوة إلى جنوب فلــسطين، وتعتبــر عشيرة الفقير حالياً من إحدى أكبر التجمعات التي تتكون منها عشائر السعوديين فــي محافظة الطفيلة، حيث تنقسم عشائر السعوديين إلى عدة عشائر تتكون من عدة أفخاذ لا تربط بينها رابط الدم بل التحالفات القديمة حيث أنها عشائر تعود في أصولها إلــى جذور مختلفة ومتعددة.

ويذكر فريدرك بك في كتابه حول عشائر شرقي الأردن مكان تواجد عــشيرة الفقير في المناطق المحاذية إلى البتراء حيث أطلق على ذلك المكان "وادي الفقراء" كما وذكر الكاتب والمؤرخ سليمان القوابعة في كتابة الطفيلة جغرافيا وتــاريخ أن عــشيرة الفقير التي تقطن مدينة بصيرا في المحافظة قد قدمت من منطقة عين أمون بالقرب من الشوبك، ويذكر أن عشيرة الفقير هي من عشائر الحدود التــي هــاجرت مــن شــمال الجزيرة العربية قبل مئات السنين لتستقر في جنوب الأردن.

الصيرورة Becoming:

عن الصيرورة (Becoming) يقول هيرقليطس:

الحكمة شيء واحد وإنها معرفة ما به تتحرك جميع الأشياء في جميع الأشياء.

ويقول: الخالدون فانون والفانون خالدون وأحدهما يعيش بموت الآخر ويموت بحياة الآخر... موت الأنفس أن يصبح ماء وموت الماء أن يصبح أرضاً ولكن الماء يأتي من الأرض والنفس من الماء...

فالصيرورة عند الفيلسوف اليوناني هنا تعني: التغير والتحول والتبدل الدائم والمستمر، فلا شيء عنده يقف على حاله ولا شيء يبقى كما هو.

لذلك كثيراً ما كان يتردد أنك لا يمكنك أن تنزل مرتين في النهر لأن مياهاً جديدة تغمرك باستمرار وأننا ننزل ولا ننزل النهر الواحد أننا نكون ولا نكون!!

ويرى الفيلسوف اليوناني أن هذه الأضداد مؤتلفة: النهار والليل والشتاء والصيف والحرب والسلام، ويرى أن هذه الأضداد أمر واجب وأساسي لاستمرار الوجود لأن الوجود واحد متكثر أو بتعبير آخر أن الكثرة المشاهدة في الوجود كثيرة متحدة.

فالوجود والكثرة تعبر عن انسجام الوجود لأن الصراع هو القانون الباقي الخالد، إنه قانون الوجود ولا يولد هذا القانون الظلم بل إنه يمثل قصة العدل في الوجود، فالواحد يتكون من جميع الأشياء وتخرج جميع الأشياء من الواحد.

الصيرورة: انتقال الشيء من حالة إلى أخرى أو من زمان إلى آخر وهي مرادفة للحركة والتغير من جهة كونها انتقالاً من حالة إلى أخرى كالانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، والشيء المتصف بالصيرورة نقيض الشيء المتصف بالثبوت والسكون.


حرف
الضاد



ضلال Aberration:

مفهوم الضلال اللغوي: ضلَّ: انحرف وغوى، وضاع والمعنى الإصـــطلاحي: انحراف العبد وخروجه عن شرع الله تعالى.

وسمي الانحراف عن شرع الله تعالى ضلالاً، لما فيه من ضياع، بعـــد عـــن الحق والهداية والصلاح، ويسلك الإنسان طرق الضلال باختياره دون إجبـــار، وهـــو يتحمل مسؤولية اختياره، ويحاسب عليه.

أسباب الضلال وطرائقه:

- الجهل:

إذا كان سبيل الهداية يستنير بالعلم الذي دل عليه العقل والرسل عليهم الـــصلاة والسلام، فإن سبيل الضلال يكون بالجهل والإعراض عن منهج الرسل عليهم الـــصلاة والسلام، فالجهل بالخالق وعدم معرفته، من أكبر الأسباب التي تحرف الإنـــسان عـــن الطريق السوي.

- العناد والاستكبار:

وهما يحرسان صاحبهما من سماع الحق والإنصات إليه، وقد أشـــار القـــرآن الكريم إلى أول معصية ارتكبت على يدي عدو الله تعالى إبليس، فقد أمره الله تعالى أن يسجد لآدم، فأبى واستكبر، ونفر عن الإنصات للحق.

والكبر من أسباب عدم قبول الحق والإعراض عنه، وعدم السماع له، ولو أنهم طلبوا من الله تعالى الهداية والرحمة لكان أولى لهم وأنفـــع، بـــدل أن يطلبـــوا إنـــزال العذاب، ويستمروا في الضلال.

- كيد الشيطان:

فالشيطان نذر نفسه لغواية الإنسان والإيقاع به، لذلك فهو يــزين للإنــسان طريق الغواية ويجملها له، كي يوقعه في المعصية، مستخدماً بذلك أسلوب الغوايــة المتدرجة.

- إتباع الهوى والشهوات:

وقد أوجد الله تعالى الإنسان، وركب فيه غرائز وشهوات يميل إليهــا، وهــذه الشهوات إذا تركت دون ضابط شرعي ولن تهذّب، فإنها تسوق الإنسان إلى المعاصــي والضلال، وإذا كان الله تعالى قد حرم على عبادة بعض الشهوات والملذات المفسدة فقد أباح لهم الطيب منها.

- البيئة الاجتماعية:

يتأثر الإنسان- إيجاباً وسلباً- بالبيئة الاجتماعية التي يعيش فيهــا، فــإن كانت البيئة صالحة، قادته إلى الصلاح، وإن كانت فاسدة قادته إلى الفساد، ويشير النبي محمد إلى أثر الوالدين في تنشئة أبنــائهم بقولــه: "فــأبواه يهودانــه، أو ينصرّانه، أو يمجّسانه"[1].

والصحبة من البيئة المؤثرة في التربية، وقد بين النبي صلى الله عليــه وسـلم أثرها بقوله: "مثل الجليس الصالح والجليس السوء كحامل المسك ونافخ الكير، فحامــل المسك إما أن يحذيك، وإما أن تبتاع منه، وإما أن تجد منه ريحاً طيبة، ونافخ الكير إما أن يحرق ثيابك، وإما أن تجد منه ريحاً خبيثة"[2].

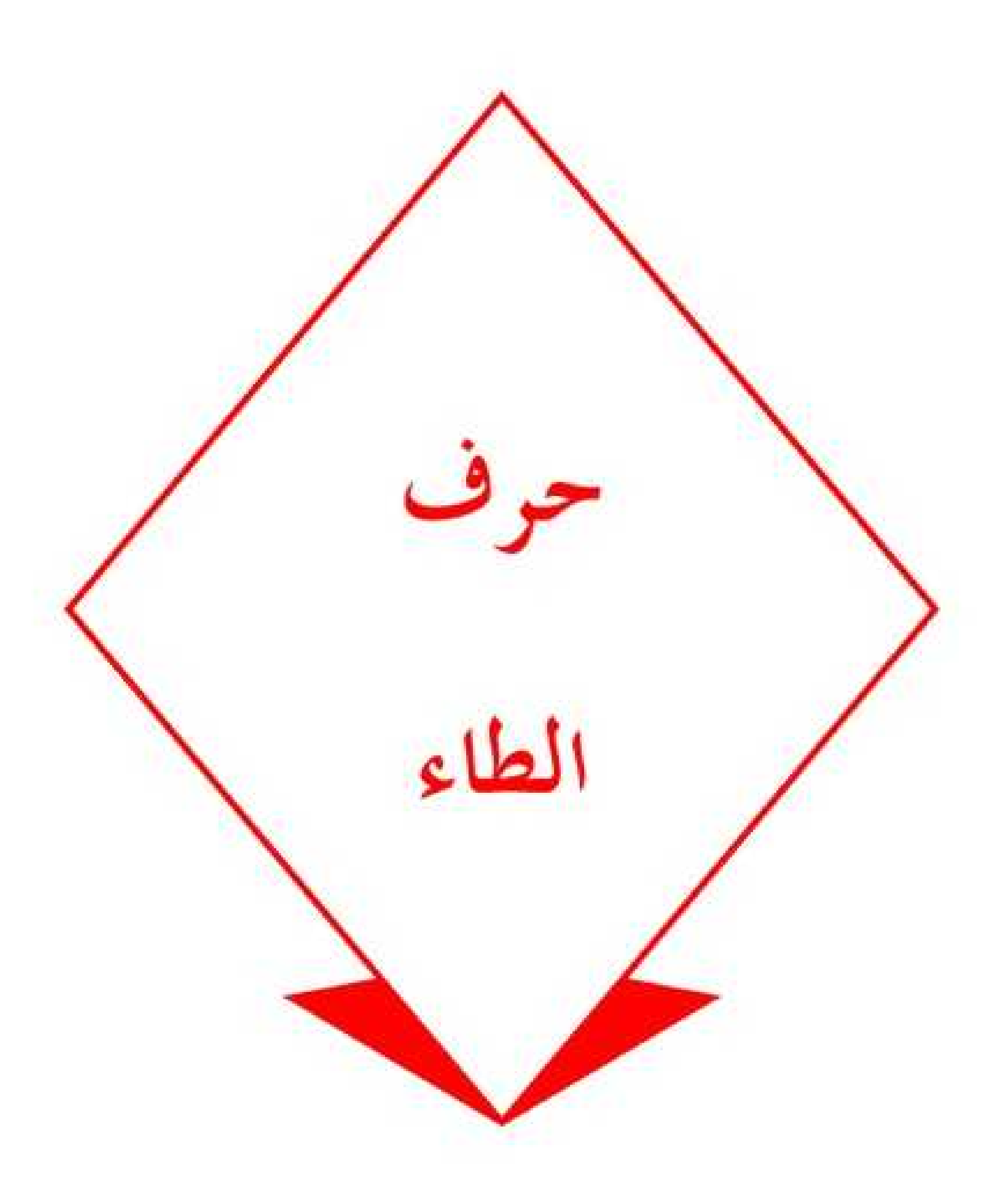
لذلك نرى أن الإنسان الذي ينشأ في بيئة صالحة ينفتح أمامه طريق الهدايــة، ومن ينشأ في بيئة فاسدة يتأثر بها، ويحتاج لمن يأخذ بيده، ويخلصه منها.

---

(1) البخاري، كتاب التفسير، باب لا تبديل لخلق الله.

(2) صحيح البخاري، كتاب الذبائح والصيد، باب: المسك.

ومع ما سبق بيانه من أسباب الضلال، فإنه لابد من الإشارة إلى التحذير مـــن الكفر والشرك والنفاق، وهي صور منتشرة من أوجه الضلال، التي ينبغي للمـــسلم أن يتجنبها ويبتعد عنها، وأن يعتصم بالدين الإسلامي المتين، كي ينجو منها.


حرف
الطاء



طاوية Daozang:

الطاوية (بالصينية: 道教 = Dàojiào) هي عقيدة أو مجموعة من المبادئ المشتقة من الفلسفة والديانة الصينية القديمة، ظهرت في القرن الرابع قبل الميلاد، من بين كل المدارس العقلية التي عرفتها بلاد الصين، تعتبر الطاوية الثانية من حيث تأثيرها على المجتمع بعد العقيدة الكونفشيوسية.

تقديم:

الطاوية، بالمعنى المتداول اليوم، تشمل تيارين أو مدرستين متباينتين:

- مدرسة فلسفية، نشأت أثناء الفترة الكلاسيكية لحكم سلالة "تشو" في الصين.
- المدرسة الثانية عبارة عن مجموعة من معتقدات الدينية، طورت خمسمائة سنة بعد المدرسة الأولى، وفي ظل حكم سلالة "هان".

يطلق اليوم على هاتين المدرستين الطاوية الفلسفية والطاوية الدينية على التوالي، نشأت المدرسة الأخيرة بعد ظهور أحد الحكماء واسمه "لاو- تسه"، قام الأخير بإملاء تعاليمه على أحد المنتسبين إلى المدرسة الطاوية الأولى وهو "تشانغ داولنغ".

وقعت هذه الأحداث في جبال السيشوان، ويؤرخ البعض أحداثها سنة 142 بعد الميلاد، على الرغم من التأثيرات ذات الطابع الديني والمأخوذة من المعتقدات القديمة للأهالي، الديانة الشامانية، الكهانة أو الشعوذة، على رغم كل هذه التأثيرات استطاعت المدرسة الطاوية الفلسفية الحفاظ على نفسها، في نفس الوقت شقت الديانة الطاوية لنفسها طريقاً وسطاً، ويتجلى تأثيرها أكثر في الثقافية الشعبية الصينية.

النشأة:

ظهرت وتطورت المدرسة الطاوية الفلسفية أثناء الانتعاش الفكري الـذي صاحب فترة حكم سلالة "تشو"، عرفت الفترة ظهور العديد من المدارس الفلسفية، كانت تتنافس مع بعضها حتى تحظى بشرف تقديم النصائح للحكام (في المقاطعات)، حول الكيفية الأمثل حتى يحيوا حياة أفضل وحتى يحسنوا تسيير الأمور في عالم تتسارع فيه وتيرة التغيرات السياسية والاجتماعية، يمكن العثور على المنابع الأولى التي قامت عليها الطاوية، في المبادئ والأفكار التي كان يحملها "تشوانغتسي"، يقول عنه "مينغ- تسي" (من أتباع المدرسة الكونفشيوسية) وهو يصف الرجل وأتباعه، أنه وأتباعه "لن يضحوا ولو بشعرة إذا توجب ذلك لإنقاذ العالم"، تدعو هذه المدرسة إلى احترام الذات والانعزال عن الحياة العامة، تفرعت هذه المبادئ عن التقاليد الصينية القديمة للتصوف والعبادة التأملية والتي ارتبطت باليوغا، قام الفيلسوف "تشوانغتسي" بتطوير هذه المبادئ في نهاية القرن الـ4 قبل الميلاد.

التعاليم:

يمكن العثور على تعاليم ومبادئ المدرسة الطاوية الفلسفية بيت دفتي اثنين من أهم المصنفات: الأول وهو الـ"داوديجنغ" (道德經)، ألفه "لاو- تسه" (老子) في القرن الـ3 ق.م.، المصنف الثاني أو الـ"تشانغتسي"، ويضم مجموعة من الأمثال والمواعظ، صنفه "تشانغتسي" (莊子) في نفس الفترة السابقة تقريباً (القرن الـ3 ق.م.)، على عكس الكونفشيوسية والتي كانت تدعو الفرد إلى الانصياع إلى النظام التقليدي، كانت مبادئ الطاوية تقوم على أنه يجب على الإنسان أن يهمل متطلبات المجتمع المحيط، وأن يبحث فقط على الأشياء التي تمكنه من أن يتناغم مع المبادئ المؤسسة للكون، أو "طاو" (طريق).

حتى يكون الإنسان في حالة تناغم مع الـ"طاو"، وجب عليه أن يمارس الـ"لافعل" (وو واي)، أو على الأقل اجتناب كل الأفعال الناتجة عن الغصب (الإجبار)،

الاصطناع أو الغير خاضعة للطبيعية، عن طريق التناغم التلقائي مع نـزوات طبيعتـه الذاتية الأساسية، وترك كل المعارف العلمية المكتسبة، يتحـد الإنـسان مـع "الطـاو" ويستخلص منه قوة غامضة (دي)، بفضل هذه القوة يـستطيع الإنـسان تجـاوز كـل المستحيلات على ذوي البشر العاديين.

على غرار الموت والحياة، اعتبرت المدرسة الطاوية المبكرة هذه القوى بأنها سحرية، فيما اعتبرها كل من "لاو- تسه" (老子) و"تشانغتسي" (莊子) قوى ناتجة عن أهلية الشخص (استحقاق)، وعوامل الطبيعيـة والتلقائيـة، انتقـد "تشانغتسي" (莊子) ما كان يذهب إليه كل من "كونفيـشيوس" وأتبـاع مدرسـة "موتسه"، من أن الحكمة الإنسانية وحدها يمكن أن تقود إلى استكشاف الـ"طاو"، كان يعتقد أن التمييز (الذاتي، التلقائي) للأفكار التصورية هـو المـسؤول عـن انفصال الإنسان عن الـ"طاو".

على الصعيد السياسي، دعا أتباع الطاوية إلى العودة لنمط الحياة الفلاحيـة البدائي، في كتاب الـ"داوديجنغ" (道德經)، ينطبق مبدأ الـ"لافعل" على الحكـام أيضاً على غرار محكوميهم، فلا يترتب عليهم أي فعل حتى يضمنوا أنهم ورعيتهم يعود كل طرف بالمنفعة على الآخر، إلا أن "لاو- تسه" (老子) كانت لـه مآخـذ على بعض الآراء السطحية لـ"تشانغتسي" (莊子)، كان الأول ينصح الحكام بأن يعملوا حتى تكون بطون الرعية ملآنة فيما تكون عقولهم خاويـة، كـان يـرى أن الجهل يؤدي إلى نزع الرغبة في نفوس الناس، كان "لاو- تـسه" (老子) يقـارن الأفراد من أبناء الشعب بكلاب القش التي تستعمل في مراسيم الأضاحي، كان يـتم مراعاتهم قبل موعد الطقوس، ثم يتم رميهم والتخلص منهم بمجـرد انتهـاء هـذه المراسيم، كان النظام المثالي في رأي "لاو- تسه" (老子) هو النظـام الـشمولي الذي يقوده ملك- فيلسوف، أما الرعية فيجب أن تكون مسالمة ومطاوعة لأقـصى درجة لهذا الحاكم، ترك هذا الأخير أثراً بالغاً في إحدى المـدارس الفلـسفية ذات التوجهات الشمولية، والتي أنشأها "هان فاي تسي".

طبيعة Nature:

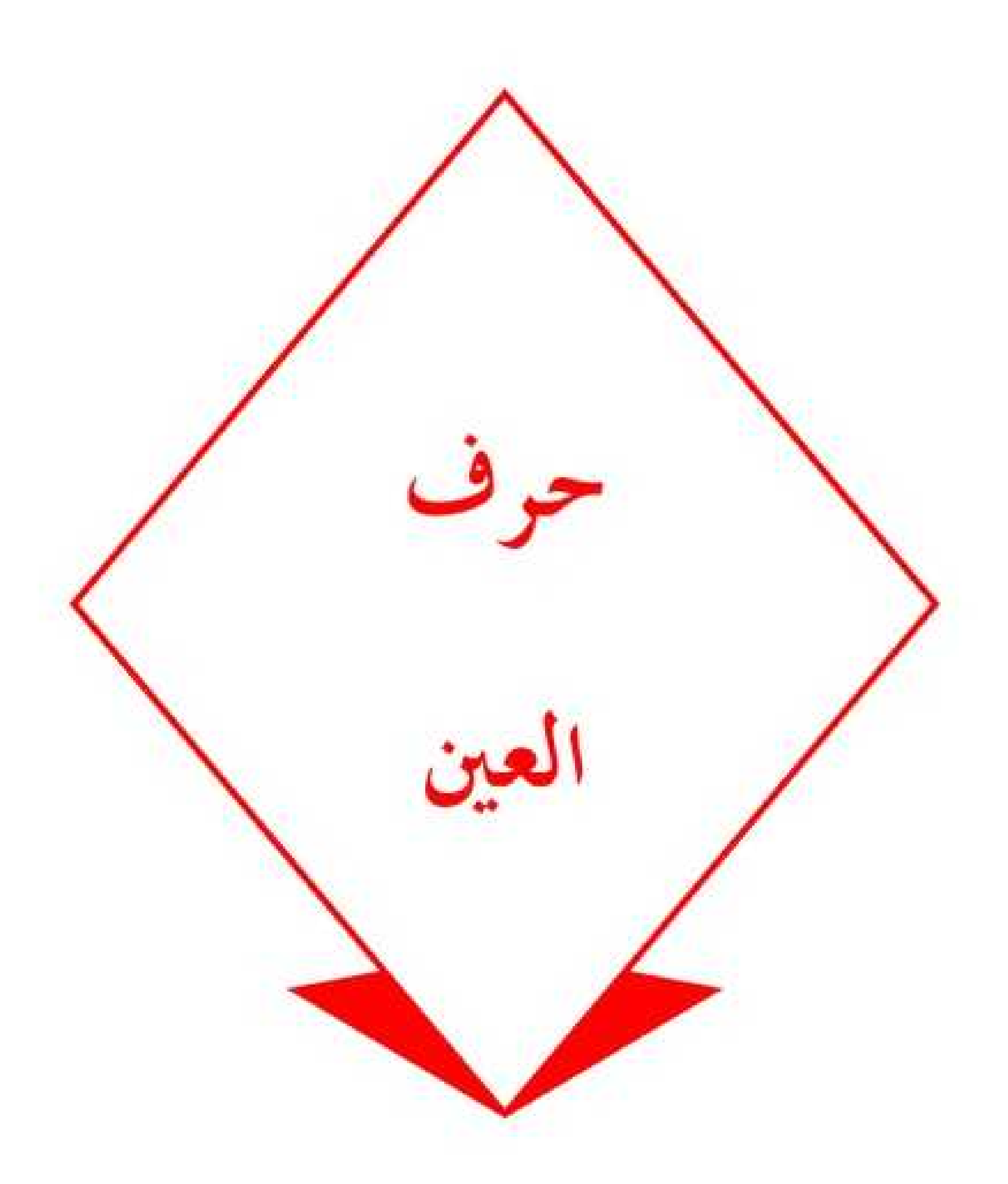
الطبيعة nature بالمفهوم الواسع لها: هي العالم الطبيعي أو الكون الفيزيائي أو عالم المادة وهو يسير أيضاً بشكل عام إلى الحياة بعمومها، لا يتضمن المصطلح ما هو مصنع إنسانياً إنما يسير إلى ظواهر تحدث بشكل طبيعي في الكون، وهي في نفس الوقت تفارق فوق الطبيعي supernatural الذي يمثل الخارق وغير المفهوم وكل ما هو متعلق بما وراء الطبيعة أو الميتافيزيقيا، يشمل المجال الطبيعي مجالات مختلفة من تحت الذرى إلى المجرات والفضاء الشاسع.

الطوباوية Utopia:

الطوباوية أو اليوطوبيا Utopia: من اليونانية u-topos، أي "ليس في أي مكان"- وهو التعبير الذي استخدمه بالمعنى نفسه توماس مور (في كتابه يوطوبيا: أو حول الدستور الأمثل للجمهورية، 1516) ليصف مدينة مثالية وخيالية في نفس الوقت، حيث نجد أن ما يتضمنه هذا الكتاب من أوصاف- ومنها بعض ملحوظات أفلاطون- إنما يستعملها لنقد النظامين الملكيين الإنكليزي والفرنسي آنذاك، وفي نفس الوقت، لرسم لوحة لمجتمع بالمقلوب: حيث يحتقر الذهب ويحيا الناس نوعاً من الشيوعية السعيدة، ونستنتج من هذا المثال، أول ما نستنتج، أنه ليس بوسع هذا البنيان اليوطوبي أن يقوم إلا على جزيرة محمية ومنعزلة في الوقت نفسه.

كذلك، إن وسعنا المفهوم، فإنه يصير بوسعنا أن نشمل فيه كل مجتمع خيالي غير قابل للتحقيق- مع التأكيد أنه يمكن أن تكون اليوطوبيا، في الوقت نفسه، محرضاً للفكر السياسي (كمدينة أفلاطون الفاضلة، ومدينة الشمس لتوماسو كامبانيلا، وفالانستير شارل فورييه، مثلاً).

وبوسعنا هنا أيضاً، وتحديداً، أن نميز، من جهة، بين اليوطوبيا التي تستعمل لوصف نظام سياسي يعمل وفق ميكانيكية الساعة، لكن على حساب الفرد وحريته، ومن جهة أخرى، بين اليوطوبيا المضادة التي تبني هي أيضاً مدنها المثالية، لكن على أساس الرغبة والحلم.


حرف
العين



عبثية Absurdism:

العبثية مدرسة أدبية فكرية، تدعي أن الإنسان ضائع لم يعد لسلوكه معنى في الحياة المعاصرة ولم يعد لأفكاره مضمون، وإنما هو يجتر أفكاره لأنه فقد القدرة على رؤية الأشياء بحجمها الطبيعي نتيجة للرغبة في سيطرة الآلة على الحياة لتكون في خدمة الإنسان، حيث انقلب الأمر فأصبح الإنسان في خدمة الآلة، وتحول الناس إلى تروس في هذه الآلة الاجتماعية الكبيرة.

والعبثية لا تقيد نفسها بكثير من القيم الإنسانية، ولا ترى أن هناك أي مضمون حقيقي وراء السلوك الإنساني، الذي تحلل في المجتمع الغربي بسبب سيطرة الآلة على مسارات الحياة حتى إنها جعلت الإنسان ترساً في هذه الآلة الضخمة، وقد تأثرت هذه المدرسة بآراء فرويد في علم النفس التحليلي وما فيه من أحلام وأوهام وخيالات، وترى وجوب إتباع إسلوب الغموض والألغاز في التعبير بحيث لا يفهم النقاد نتاج هذه المدرسة التي يقوم فكرها على أساس الخوف من الكون والرهبة منه وهو خوف يقضي على كل تفكير عقلاني، ومع كل ما تقدم فإنها ترجع ضياع الإنسان في الغرب إلى الفراغ الروحي، ولكنها لا تلزم نفسها بأي قيم دينية سلفاً، لذا وجب النظر إلى نتاجها الفكري سلفاً.

ومن أبرز شخصيات هذا المذهب العبثي الفرنسيان: صامويل بكييت 1906م الذي ألف في جميع الأشكال الأدبية، ومنح جائزة نوبل عام 1969م، وأوجين بونسكو 1912 م، وهو كاتب ويعد من أركان مسرح اللامعقول.

العدالة Straightness:

إذا نظرنا إليها كسلطة لتطبيق القانون، فإن في وسعنا القول بأن العدالة مستقلة من حيث الجوهر، لهذا السبب، ربما، فإن مونتسكيو، في كتابه روح القوانين، يفصل

السلطة القضائية عن السلطتين التنفيذية والتشريعية، حيث مفهوم العدالة يعني: احتـــرام ضابط القانون، من جهة، وفضيلة احترام حقوق الآخرين، من جهة أخرى.

أما كمنهج ينظم العلاقات المتبادلة بين المواطنين في قلب المدينة، فإنـــه مـــن المفترض أن تسود العدالة، سواء بشكل توزيعي يقسم الواجبات والامتيازات، أو بشكل تبادلي ذي علاقة بالمبادلات الاقتصادية- مع التأكيد أن مفهوم "الإنصاف" الذي تـــشتمل عليه العدالة يعني التعامل مع مختلف الناس ككائنات سواسية، لا فرق فيما بينها، بغض النظر عن التفاوتات الطارئة كافة، ويلاحظ روسو أنه لا يمكن، مـــن هـــذا المنظـــور، تحقيق العدالة إلا عن طريق المساواة المدنية التي تبدأ بالتخلي عن الحقـــوق الطبيعيـــة لصالح نظام سياسي حقيقي.

العدم Nonexistence:

لما كانت الميتافيزيقيا هي دراسة ما هو موجـــود، فقـــد يتوقـــع المـــرء مـــن الميتافيزيقيين أن لا يتعدوا الحد فيكون لديهم القليل فقط مما يقولونه عـــن الـــذي لـــيس موجوداً، ولكن منذ بارمنيدس في القرن الخامس قبل الميلاد، حدثت تعليقات غنية فـــي إمكان عالم فارغ، إذا كانت هناك فراغات، وحول طبيعة العدم والسلب.

لم هناك بعض الشيء وليس لا شيء؟

هذا السؤال أدرجه مارتن هيدجر كأهم مدخل أساسي إلى الفلسفة، لماذا نتوقـــع لا شيء بدلاً من شيء؟ لا تجربة يمكن أن تدعم فرضـــية "لا يوجـــد شـــيء" لأن أي ملاحظة تستلزم بوضوح وجود ملاحظ، هل هناك أي دعم مسبق لـــ"لا يوجد شيء"؟ قد يجيب المرء بمنهجيه أساسية أن يجعل العالم الفارغ الأصل، فعلى سبيل المثال، الكثير يعتقد أن كل من زعم وجود شيء وجب عليه الإثبات، والذي لم يزعم بشيء لا إثبـــات عليه، كأن يقول عالم الفلك بوجود مياه في القطب الجنوبي للقمر، آنذاك عليه أن يقـــدم بيانات تؤكد وجود المياه على سطح القمر، وإذا كنا لا نحتاج إلى أدلـــة تؤكـــد وجـــود ادعاءاتنا، آنذاك المنظر الذي يفسر الظواهر تفسيراً كاملاً بمجموعة من الأشياء يمكـــن أن يحصل على مسوغ إضافي غير واقعي كالقول بأطلانطس، فيرتد علينا مـــن هـــذه

الإضافات، لمنع بروز الكيانات الغير ضرورية، يمكن للمرء طلب أن الميتافيزيقيين يبدؤون بالعالم الفارغ ويقبلون فقط بتلك الكيانات المعتمدة.

هذا هو النظام الذي فرضه رينيه ديكارت، ووضح كل شيء به، وعندها يسمح بقبول فقط ما يمكن إثبات وجوده، أوغسطين كانت آراؤه أكثر محافظة: لا ينبغي لنا أن نبدأ من البداية ولا من النهاية، ولكن من حيث نحن، في الوسط، نتناول الرأي حول وجود الأشياء المختلف عليها بتقييم مدى مواءمة هذه الكيانات مع وجود أكثر الأشياء رسوخاً، ولو بدأنا من لا شيء، فإننا نفتقر إلى الاتجاهات اللازمة لشق الطريق إلى الأمام.

هل يوجد على الأكثر عالم واحد فارغ؟

معظم الفلاسفة يوافق على فرضية بيتر فان إينواغين أنه لا يوجد أكثر من عالم فارغ واحد، فقد قاموا بصياغة العالم الفارغ على غرار المجموعة الفارغة، إذا كانت المجموعة معرفة بالتحديد من عناصرها، فإنه لا يمكن أن يكون هناك أكثر من مجموعة واحدة فارغة.

هل خلق الشيء من شيء أو من لا شيء؟

قال ابن حزم: والفساد عندنا على الحقيقة افتراق الجسم على أشياء كثيرة وذهاب أعراضه وحدوث أعراض أخر عليه، وأما الأجرام كلها فغير معدومة الأعيان أبداً بوجه من الوجوه، ولكنها منتقلة من صفة إلى صفة كما قال تعالى: ﴿خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ﴾ (الزمر/ 6).

وقال ابن تيمية: لا يحدث حادث مباين إلا مسبوقاً بحادث مباين له فالحدوث مسبوق بإمكانه ولابد لإمكانه من محل ولهذا لم ينكر الله قط أنه أحدث شيئاً إلا من شيء.

عدمية Nihilism:

العدمية Nihilism موقف فلسفي يقول إن العالم كله بما في ذلك وجود الإنسان، عديم القيمة وخال من أي مضمون أو معنى حقيقي، وحسب هذا المذهب ينحصر الأديب العدمي في تنكير الإنسان بحدوده حتى يستغل حياته استغلالاً عدمياً، وبذلك ينضج فكر الإنسان نضجاً يرفعه من مرتبة الحيوان الذي لا يدرك معنى العدم إلى مرتبة الأديب المدرك له، والذي يلغي الفواصل المصطنعة بين العلم والفن،

فالأديب العدمي هو الذي ينفذ من خلال الموت والبشاعة والعنف والقبح إلى معنى الحياة العدمية، فالعدم هو الوجه الآخر للوجود، وهذه الأفكار تتنافى مع الدين والأخلاق.

فهو مذهب ينكر القيم الأخلاقية، ويعدها مجرد وهم وخيال مع تحرير الفرد من كل سلطة مهما يكن نوعها، ويقول بأنه لا يمكن تحقيق التقدم إلا بتحطيم النظم السياسية والاجتماعية التي تسلب الفرد حريته.

والعدمية هو الاسم المستخدم لوصف عدة آراء فلسفية وسياسية سلبية متطرفة.

وينفي العدمي شديد التطرف وجود أي شيء، بينما يقول الاعتقاد العدمي الأقل تطرفاً، والذي يدعى الشكوكية، إن معرفة الأشياء غير مؤكدة.

والعدمية هي مذهب أدبي ملحد يعتبر العدم نهاية الوجود، وحسب هذا المذهب ينحصر الأديب العدمي في تذكير الإنسان بحدوده حتى يستغل حياته استغلالاً عدمياً، وبذلك ينضج فكر الإنسان نضجاً يرفعه من مرتبة الحيوان الذي لا يدرك معنى العدم إلى مرتبة الأديب المدرك له، والذي يلغي الفواصل المصطنعة بين العلم والفن، فالأديب العدمي هو الذي ينفذ من خلال الموت والبشاعة والعنف والقبح إلى معنى الحياة العدمية، فالعدم هو الوجه الآخر للوجود، وهذه الأفكار تتنافى مع الدين والأخلاق.

ويقوم الاعتقاد الشائع غالباً للعدمية على أنها الرأي الخاص بعدم وجود قيمة مطلقة.

ومن أبرز الشخصيات العدمية في مجال الأدب ديستوفسكي الروائي الروسي، ومن أبرزهم في مجال الفلسفة نيتشة صاحب مقولة موت الإله.

وقد تحدى المؤلف الروسي فيودور دوستويفسكي هذا الرأي في روايته الإخوة كرامازوف، فقد كتب بأنه إذا لم يكن هناك إله، فكل شيء مباح، وجادل بأن الاعتقاد بوجود الله ضروري للإيمان بأي قيم مطلقة.

وقد ظهرت لفظة عدمي لأول مرة، بوصفها استخداماً شائعاً في أواسط القرن التاسع عشر الميلادي في روسيا.

وكانت تُطلق على المتطرفين المناوئين للقيصر، الذين ارتكبوا أعمالاً إرهابية ضد الحكومة.

واستخدمت العدمية بصورة أكثر اتساعاً لتشير إلى كل تحد للسلطة.

ووصف إيفان تورجنيف أحد العدميين في روايته الآباء والأبناء قائلاً إن تلك الشخصية تؤمن بالعقل وبتصور علمي للكون، لكنها ترفض المعتقدات الدينية والقيم الأخلاقية التقليدية.

ترجع العدمية في أفكارها إلى مسرحيات الإغريق القدامى، التي تصور الإنسان وصراعه مع الأقدار وكأنه صراع ضد فكرة العدم، وانتشر هذا المذهب في فرنسا وإنكلترا بشكل خاص والعالم الغربي عامة.

وظهرت العدمية في روايات الواقعية النقدية لجوستاف فلوبي (1821- 1880م) وأنوريه دي بلزاك (1799- 1850م) وفي أعمال الطبيعة الانطباعية لأميل زولا (1840- 1902م) في القرن التاسع عشر، إلا أن الأديب الفرنسي جوستاف فلوبير هو المعبر الأولى عن العدمية في رواياته، ثم أصبحت مذهباً أدبياً لعدد كبير من الأدباء في القرن التاسع عشر.

عصر النهضة Renaissance period:

عصر النهضة مصطلح يطلق على فترة الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة وهي القرون 14- 16 ويؤرخ لها بسقوط القسطنطينية عام 1453م حيث نزح العلماء إلى إيطاليا حاملين معهم تراث اليونان والرومان، كما يدل مصطلح عصر النهضة على التيارات الثقافية والفكرية التي بدأت في البلاد الإيطالية في القرن 14، حيث بلغت أوج ازدهارها في القرنين 15 و 16، ومن إيطاليا انتشرت النهضة إلى فرنسا وإسبانيا وألمانيا وهولندا وانكلترا وإلى سائر أوروبا، أزدهر شأن النهضة الإيطالية إذ وجدت لها أنصاراً يصرفون عليها المال الوفير، مثل أسرة ميديشي في فلورنسا وسوفرزا في ميلانو والبابوات في روما، بلغت البندقية ذروة عظمتها الثقافية في أواخر القرن 16.

من أعظم شخصيات النهضة في المجال الفني ليوناردو دافنشي ومايكل أنجيلو وميكيافيلي، وغيرهم كان لهذه الحقبة تأثير واسع في الفن والعمارة وتكوين العقل

الحديث وعودة واعية للمثل العليا والأنماط الكلاسيكية، في هذه الفترة تم اكتشاف أراضي وشعوب جديدة حيث أسست هذه الفترة بظهور طائفة كبيرة من الرحالة والمستكشفين والملاحين منهم الأمير هنري الملاح وكرستوفر كولومبوس وفاسكو دي كاما.

الحالة العامة في أوروبا قبل النهضة:

اتجهت أوروبا في العصور الوسطى إلى الزهد في الدنيا، والتبتل إلى الآخرة، وذلك نتيجة هيمنة رجال الكنيسة على مختلف شؤون الحياة، باعتبارهم علماء في الدين وفلاسفة في القانون الروماني، فحاربوا المفكرين، وحاكموهم بقسوة، واحتكروا زعامة المجتمع، فتفشت فيه الخرافات وعم الجهل، فلم ينتفع الجمهور باللغة اللاتينية، لأنها كانت محتكرة لدى طائفة من رجال الكنيسة ولم تكن صناعة الورق، أو فن الطباعة معروفين في أوروبا، ولهذا كان المجتمع الأوروبي متخلفاً ويئن تحت وطأة الإقطاع، ويعاني من ويلات الحروب الإقطاعية والتجزئة السياسية.

تعريف النهضة:

النهضة بمفهومها الخاص هي حركة إحياء التراث القديم، أما بمعناها الواسع فهي عبارة عن ذلك التطور القديم في كل من الفنون والآداب والعلوم، وطرق التعبير، والدراسات، وما صاحب ذلك من تغير في أسس الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والسياسية.

عوامل قيام النهضة:

يمكننا حصر الأسباب الرئيسية التي أدت إلى قيام النهضة الأوربية في ما يلي:

1- المخترعات الحديثة:

وأهمها صناعة الورق والصباغة، ولا يخفى أثرهما في نشر العلوم والثقافة بين أفراد الشعب، وخاصة بعدما طور الأوروبيون صناعتهما إثر اختراع العالم الألماني (يوحنا غوتنبرغ Ghutinberg) سنة 1450 ميلادي للطباعة بالحروف المتحركة، كما استفاد الأوروبيون من البارود وخاصة في حروبهم التي خاضوها ضد قلاع الإقطاعيين الذين كانوا يكثرون التجزئة ويقفون عائقاً أمام ظهور الدولة القومية،

كما كان لاستفادة الأوروبيين من (البوصلة) و(الإسطرلاب) دور فعال في حركة الكشوف الجغرافية، وما إلى ذلك من الاختراعات الأخرى التي استعانت بها أوروبا لتغيير أوضاعها القديمة وبعث أوربا حديثة.

2- انتعاش التجارة وازدهار المدن التجارية الأوربية:

انتعاش التجارة بين الغرب والشرق وخاصة عبر البحر المتوسط، جعل المدن الأوروبية المطلة عليه تشهد رخاءً اقتصادياً ساعد على ظهور طبقة غنية استأثرت بالسلطة و تحررت من السيادة الإقطاعية فنافستها واستقلت عنها معززة هذا الاستقلال بتبادل السفراء والقناصل مع الدول التي ترتبط معها بعلاقات تجارية (وكذلك بإحاطة نفسها بمظاهر البذخ والترف) مما جعلها تشجع حركة النهضة وتتنافس فيما بينها على رعاية فنانيها وأدبائها وعلمائها.

3- استعمال اللغة الوطنية:

كانت اللغة اللاتينية وهي لغة العلم والثقافة محصورة في رجال الدين، لكن تنبه الأوروبيين إلى ضرورة استعمال اللغة الوطنية التي يتكلمها معظم أبناء الشعب، وقد كان لتشجيع بعض الحكومات الأوروبية للغات القومية وإقبال بعض الكتاب على التأليف بها أثر كبير في نشر الثقافة بين طبقات الشعب، وهي اللغات الأم للغات شعوب أوروبا الحالية مثل اللغات الفرنسية والانكليزية وغيرها.

4- سقوط القسطنطينية:

أدى سقوط القسطنطينية إلى هجرة عدد كبير من العلماء إلى إيطاليا خاصةً، وحملوا معهم كلما استطاعوا من كتب إغريقية وتماثيل وأدوات قديمة، وهناك تعاونوا على بعث الثقافة اللاتينية وتطويرها في قالب جديد كان نواة للنهضة الأوربية.

نتائج النهضة الأوروبية وخصائصها:

1- انحلال الإقطاع:

سار نظام الإقطاع في عصر النهضة على طريق التلاشي والزوال نتيجة موت عدد كبير من أمراء الإقطاعيين في الحروب الصليبية، وانصراف بعض

الإقطاعيين إلى ممارسة التجارة، فتحرر الفلاحون والأقنان ولم يتمكن من بقي من الإقطاعيين من مقاومة التغيرات التي حصلت نتيجة النهضة.

2- ظهور الدول الحديثة:

عبر تطوير أساليب الحكم، وقد ساعدتهم في ذلك الأفكار الجديدة مثل أفكار المفكرين ميكيافيلي الايطالي Machiavelli وجون رودان الفرنسي Jean Rodin والانكليزي هوبس Hobs وتدفق الثروات، الناتجة عن الكشوفات الجغرافية الكبرى، واستغلال مناجم الذهب والفضة للقارة الأمريكية، خاصة من طرف اسبانيا والبرتغال في البداية، فساندت الطبقة المتوسطة الملوك على استتباب الأمن والنظام، والقضاء على الإقطاع فضلاً عن تكون الرأي العام ونمو اللغات المحلية وظهور الروح القومية، ولقد كان لهذه العوامل أثرها الفعال في قيام الدول الأوروبية الحديثة.

3- إحياء الدراسات القديمة:

إستهوت الدراسات الإغريقية واللاتينية عقول الكثيرين من الأوروبيين وقد وجدوا معظم مجلداتهم في الكنائس والأديرة، فعكفوا على دراستها، وترجمتها إلى اللغات المحلية مما فتح نوافذ المعرفة أمام غالبية الشعب للمرة الأولى.

عقل Mind:

من دلالات مادة "عقل" في اللغة كما في لسان العرب: الجامع لأمره، مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه، وقيل "العاقل" الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها، أخذ من قولهم قد اعتقل لسانه إذا حبس ومنع الكلام، والمعقول: ما تعقله بقلبك، والعقل: التثبت في الأمور، والعقل: القلب، والقلب العقل، وسمي العقل عقلاً، لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، وبهذا يتميز الإنسان من سائر الحيوان، ويقال: لفلان قلب عقول، ولسان سئول، وقلب عقول: فهم، وعقل الشيء يعقله عقلاً أي فهمه.

ويمكن القول إن المقصود بالعقل في التصور الإسلامي أمران:

أ- الأداة الغريزية في الإنسان التي يدرك بها الأشياء على ما هي عليه من حقائق المعنى، ويسميها بعضهم "العقل الغريزي" فهو الطاقة الإدراكية في الإنسان.

ب- ما توفره هذه الأداة الغريزية وتلك الطاقة الإدراكية من حصيلة معرفية وخبرة وفكرة ويسميها بعضهم العقل المكتسب فهو نتيجة للعقل الغريزي، وهو ينمو أن استعمل وينقص أن أهمل، وهو ما ذهب إليه الماوردي في الفكر الإسلامي، ويشبه مذهب كانت في الفلسفة الألمانية والذي يتحدث عن العقل المحض (الفطري)، والعقل التجريبي (العملي).

وينصرف معنى العقل أيضاً إلى "العقل الجمعي" لا عقل الإنسان الفرد فقط، فيكون معناه مجموع الطاقات الإدراكية للأمة والتي يدور حولها فكر الأمة وعلومها وخبرتها، حيث يعتد الإسلام بالقيمة الذاتية للفكر الإنساني باعتباره ناتج عقول الأمة وأهل النهى وأولي الألباب فيها، والتي ترسم مسار الفقه وحركته في التاريخ بين تواصل مع الأصول واجتهاد السابقين من ناحية، وتجديد واجتهاد من ناحية أخرى بما يحقق التراكم الفكري، ويستهدف تطوير حكمة الرؤية المقاصدية والفقهية بل والثقافية الحضارية التي تميز الأمة.

ضرورة العقل وأهميته في الشرع:

لقد عني الإسلام بالعقل عناية لم يسبقه إليها دين آخر من الأديان السماوية، فتقرأ قاموس الكتاب المقدس، فلا تجد فيه كلمة "العقل"، ولا ما في معناها من أسماء هذه الخاصية البشرية المتفردة التي فضل الإنسان بها على جميع المخلوقات، لا لأن هذه المادة لم تذكر في كتب العهدين مطلقاً، بل لأنها لم يعتد بها فيهما أساساً لفهم الدين ودلائله، والاعتبار به، فلم تتطور علوم حول النص كما تطورت في ظل الفقه والفكر الإسلامي، فلا الخطاب بالدين موجه إليه كما في الإسلام، أو قائم به وعليه، مثلما كان في هدي القرآن التفكر والتدبر والنظر في العالم من أعظم وظائف العقل، ومداخل العقيدة والإيمان.

أما ذكر العقل باسمه وأفعاله في القرآن الكريم فقد جاء زهاء 50 مرة، وأما ذكر أولي الألباب، أي العقول ففي بضع عشرة مرة، وأما كلمة أولي النهى (جمع نهية- بالضم- أي العقول)، فقد جاءت مرة واحدة في آخر سورة طه، وهذا دليل على اعتبار العقل ومنزلته في الرؤية الإسلامية، كما نهى الشرع عن الاستدلال بالاعتماد

على الظنون، لأن الظنون لا تغني من الحق شيئاً، ونهى عن إتباع الهوى وتحكيمه في الاستدلال بالنصوص.

وترجع أهمية العقل إلى الآتي:

1- بالعقل ميز الله الإنسان، لأنه منشأ الفكر الذي جعله مبدأ كمال الإنسان ونهاية شرفه وفضله على الكائنات، وميزه بالإرادة وقدرة التصرف والتسخير للكون والحياة، بما وهبه من العقل وما أودعه فيه من فطرة للإدراك والتدبر وتصريف الحياة والمقدرات وفق ما علمه من نواميسها وأسبابها ومسبباتها، فيعلو ويحسن طواعية والتزاماً بالحق، وينحط ويطغى ويفسد باجتناب الحق وإتباع الهوى... فالعقل الإنساني أداة الإدراك والفهم والنظر والتلقي والتمييز والموازنة بين الخير والنفع والضرر، وهو وسيلة الإنسان لأداء مسؤولية الوجود والفعل في عالم الشهادة والحياة، والعقل بما أودع من فطرة إلى جانب أنه الوسيلة الأساسية للإدراك فإنه يحوي في ذاته بديهيات المعاني والعلاقات بين الإنسان والحياة والوجود والكائنات، ويبني عليها منطقه ومفاهيمه الأساسية في هذا الوجود، ولأنه مناط تشريف وتكليف فهو مناط حساب ومسؤولية.

2- العقل الإنساني وقدرته على الإدراك والتمييز والتمحيص هو وسيلة الإنسان إلى إدراك فحوى الوحي ووضعه موضع الإرشاد والتوجيه لعمل الإنسان وبناء الحياة ونظمها وإنجازاتها بما يحقق غاية الوحي ومقاصده، فبغيره لا يتم تنزيل النص على الواقع، والعقل ابتداء يميز بين الوحي الصحيح، وبين الدجل والخرافة والكهانة الكاذبة، فكما أنه وسيلة الإنسان إلى الفكر الصحيح والعلم النافع فهو وسيلته قبل ذلك إلى الهداية وإلى الإيمان بالوحي ورسالات السماء.

3- كذلك فإن العقل بما يملك من طاقات إدراكية أودعها الله فيه ذات دور مهم في الاجتهاد والتجديد إلى يوم القيامة، وذلك بالنظر إلى انقطاع الوحي، فالعقل له دور في استقراء الجزئيات والأدلة التفصيلية التي يجمعها مفهوم معنوي عام، باعتباره مبنى من مباني العدل، وهى الأصول الكلية، والقواعد العامة التي تستشرف مقاصد ومصالح إنسانية مادية ومعنوية يعبر عنها بالحاجات

والمطالب، والعقل يرد الفروع والجزئيات التي تنزل في الواقع، وليس لها نص إلى الأصول والكليات المنصوصة من خلال ما عرف بالقياس وغيره.

والعقل يقيم النظم والمؤسسات التي يتذرع بها لتحقيق هذه الكليات والأصول والقواعد العامة في الواقع المتغير، وإلا فإن هذه الكليات والأصول من حيث ذاتها لا تحقق لها في الخارج إلا عن طريق تلك النظم التي يؤسسها النظر العقلي، ومن ثم كان العقل أداة وصل الدين بقضايا الواقع.

4- العقل مناط التكليف بخطاب الشارع طلباً أو كفّاً أو تخييراً أو وضعاً، لأن التكليف خطاب، وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال، فالمجنون، والصبي الذي لا يميز، يتعذر تكليفه، لأن المقصود من التكليف كما يتوقف على فهم أصل الخطاب، فهو يتوقف على فهم تفاصيله، إذن فعماد التكليف العقل، لأن التكليف خطاب من الله ولا يتلقى ذلك الخطاب إلا من يعقل ويدرك معناه.

وهكذا تبدو ضرورة العقل وأهميته المصلحية بوصفه أصلاً من أصول المصالح التي بدونها لا مجال لوجود الإنسان ولا لحياته الاجتماعية من بقاء، كذلك بدون العقل لا يوجد مجال للتلقي عن رسالة الوحي بوصفها مصدراً للمعرفة والعلم والتوجيه، ولا مجال لمسؤولية الخلافة الإنسانية وإعمار الكون دون وجود العقل وإعمال دوره ووظيفته في الفهم والإدراك والتمييز بين المصالح والمفاسد، ومن هنا كفلت الشريعة أحكام حفظه باعتباره كياناً وجودياً في الإنسان، وضابطاً لدوره ووظيفته في الكون.

قواعد الشريعة في حفظ العقل:

ومن هذا المنطلق يأتي منظور الشريعة في حفظ العقل، سواء من جانب الوجود ابتداء بتحصيل منفعته أو من ناحية درء المفاسد عنه أو المضار اللاحقة به.

فأحكام حفظ العقل من ناحية الوجود، هي الأحكام التي تقيم أركانه وتثبت قواعده بحيث تثمر منفعته فكراً مستقيماً وعلوماً نافعة ومعارف صالحة تمكن الأمة من تحقيق مفهوم "الاستخلاف" في الأرض وعمارة الكون والحياة، ومن هنا شرع طلب العلم والتفكر والنظر والتدبر، وليس هناك دليل أسطع من افتتاح الله كتابه الكريم

وابتدائه الوحي بهذه الآيات التي تأمر مرتين بالقراءة على الإطلاق دون تقييد بمقروء مخصوص، وتذكر مادة العلم على إطلاقه أيضاً ثلاث مرات، قال تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۞ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۞ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۞ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۞ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾(سورة العلق، الآية1- 5).

وآيات القرآن التي تحث على العلم والنظر في آيات الله في الكون، والتفكر فيها بما يعمق الإيمان بالله أكثر من أن يتسع لها السياق هنا.

إن الإنسان يزداد عقلاً وتهذيباً وصقلاً بازدياد المعارف والعلوم، فيشير ابن خلدون إلى أن النفس الناطقة للإنسان إنما توجد فيه بالقوة، وأن خروجها من القوة إلى الفعل، إنما هو بتجدد العلوم والإدراكات عن المحسوسات أولاً، ثم ما يكتسب بعدها بالقوة النظرية إلى أن يصير إدراكاً بالفعل، وعقلاً محصناً، فتكون ذاتاً روحانية وتستكمل حينئذ وجودها، فوجب لذلك أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلاً فريداً، والصنائع أبداً يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة، فلذلك كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلاً، والملكات الصناعية تفيد عقلاً، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً، ومعاشرة أبناء الجنس، وتحصيل الآداب في مخالطتهم، ثم القيام بأمور الدين واعتبار آدابها وشرائطها، وهذه كلها قوانين تنتظم علوماً، فيحصل منها زيادة عقل.

وهكذا فإن مفهوم العلم- في الرؤية الإسلامية- الذي يفيد زيادة عقل، مفهوم شامل يبتغي معرفة الله والتقرب إليه، بما يحقق مهمة الخلافة في الأرض، وعمارة الكون والحياة، سواء كانت هذه العلوم نابعة من كتاب الله المقروء ممثلاً في القرآن الكريم أو نابعة من قراءة كتابه المنظور ممثلاً في الكون وسننه الطبيعية.

أما تدابير حفظ عقول الأمة من ناحية ما يدرأ عنها الخلل الواقع أو المتوقع فيتمثل في موقف الإسلام من صور الغلو والانحراف الفكري، والفكر قد يكون مجرد رأي وصل إليه العقل بطريقة أو بأخرى، وقد يكون عقيدة عند الاقتناع به وتحرك

الوجدان نحوه، وانفعال النفس به انفعالاً يظهر أثره في القلب والسلوك، ومن الانحراف في الرأي التعصب لحكم اجتهادي ليس له دليل قاطع في ثبوته أو دلالته، ومن الانحراف في العقيدة إنكار وجود الإله الخالق، وكذلك الغلو في الإيمان بوجوده، غلواً يتنافى مع ما يجب له من الجلال والجمال.

فأخطر أنواع الانحراف هو انحراف الفكر والبعد به عن القصد إفراطاً أو تفريطاً، ذلك أن السلوك نابع منه ومتأثر به، ولهذا كانت العناية بتقويم الفكر وتصحيح الاعتقاد هي أول نقطة في أي برنامج من برامج الإصلاح التي جاء بها الأنبياء، ولذلك يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب"(رواه البخاري ومسلم)، والقلب أحد معاني العقل كما سبق.

والانحراف الفكري ينتج عن خلل في البناء الفكري، وهذا الخلل قد يعود إلى الأمور الآتية أو إلى أحدها:

1- الجهل بأصول التشريع: الكتاب، السنة، الإجماع، القياس، أو الإعراض عن الأخذ بهذه الأصول أو إحداها، مثل من سموا أنفسهم بالقرآنيين الذين لا يرون في غير القرآن حجة، وينكرون حجية السنة.

2- الجهل بمناهج التعامل مع هذه الأصول، كالجهل بمآخذ الأدلة وأدوات الاستنباط أو الجهل باللغة العربية- لغة الوحي- وأساليبها، وإجمالاً بمنهج تحليل نصوص الوحي واستنباط الحكم منها.

3- وجماع الأمرين السابقين صدور الاجتهاد من غير أهله مع الجهل بمقاصد الشريعة والمصالح المعتبرة شرعاً.

والانحراف الفكري والعقائدي كانت له آثار سياسية خطيرة في الممارسة السياسية في التاريخ الإسلامي ارتبطت بالموقف من النظام السياسي والقيادة السياسية، وعرفت فقهاً بقضية الخروج على الحكام، وتكفير المجتمع، وكانت قضية الإمامة هي المركز الذي استقطب أصحاب هذا الفكر في أول خلاف سياسي في تاريخ الإسلام ممثلاً في فكر الخوارج والشيعة، وظاهرة الانحراف والغلو الفكري لبعض تيارات

الصحوة الإسلامية تعود في بعض أسبابها إلى الخلل في البناء الفكري والمنهجي، الذي أدى إلى كثير من السلبيات والمواقف التي تتناقض مع المقاصد والمصالح الشرعية العامة للأمة.

درء تعارض العقل والنقل:

بين حفظ الدين وحفظ العقل في التصور الإسلامي ارتباط وثيق، لما لهما من أهمية عظمى في حياة الأمة وكيانها العقيدي والفكري والسياسي، وإذا كانت الفلسفة الغربية قد وضعت الفكر الوجودي الذي يبحث في جوهر الإنسان وغاياته وتحققه في هذا الوجود كمنهج عقلي "تحرري" في مواجهة الدين فإن رؤية التوحيد الإسلامية والتي يذبثق عنها مفهوم الاستخلاف تربط بين التوحيد والوجود، وبين العقل والنقل، وبين الإنسان والكون في علاقة مركبة لا تناقض فيها ولا تعارض مع خالقه، بل تتكامل المفاهيم وتتضافر من أجل "تحرير" الإنسان من عبودية الطبيعة أو ألوهية الهوى والمنفعة المادية الضيقة التصارعية بسبيل أفق رحب يجعل الإنسان سيد في الكون وخليفة لرب هذا الكون، ويجعل العلاقات بين البشر أصلها التعارف، والتدافع الخلاق، هذا الرب الذي يبين النص القرآني أنه علم آدم الأسماء كلها وعلّمه ما لم يكن يعلم، في مقابل تصورات الإله في التراث الغربي القديم التي يصارع الرب فيها الإنسان، ويحتكر المعرفة، ويسعى لمنع الإنسان من الحصول على شعلتها المقدسة، أو تصورات الرب في العهد القديم التي يخشى الرب فيها من اتحاد البشر وقوتهم فينزل ليبلبل عليهم ألسنتهم (من هنا اسم مدينة بابل في رأي بعض المؤرخين)، أو تحتكر المؤسسة الدينية أسراراً، مثل سر العقيدة، أو سر طقوس العبادة، أو سر عقد الزواج -بوكالة عن الله- فلا تتاح تلك الأسرار للإنسان المؤمن بل يستأثر بتلك المعرفة سلك رجال الدين كوسيط بين الله والبشر.

وما بين الدين والعقل علاقة ارتباط وثيقة العرى وهي علاقة وظيفية متبادلة تتعلق بدور العقل في فهم وتطبيق الوحي، ودور الوحي في توسيع مدارك ومدارات العقل ومصادر معرفته، وإساءة فهم هذه العلاقة أو القصور في فهم أبعاد ودور كل منهما ونطاقه يولّد انحرافاً في التفكير والاعتقاد والسلوك.

فلو تخيلنا دائرة مركزها الإنسان، ونهايتها ملكوت السماوات والغيب، فإننا نجد ثلاث دوائر لوسائل العلم والمعرفة (بعد دائرة الوجدانيات والحدس).

الأولى: دائرة الحواس، وهذه تختص بإدراك الأعراض الحسية في عالم المشاهدة والمادة.

الثانية: دائرة العقل التي تبدأ من حيث تنتهي دائرة الحواس، حيث يقوم العقل بعملية الربط بين الجزئيات بعد تلمس العلل والأسباب، ويأخذ من تلك الجزئيات كليات مجردة عن المادة، وبهذا تكون الدائرة الأولى مقدمة للدائرة الثانية.

الثالثة: دائرة الوحي وهي المحيط الذي لا شاطئ له ولا يعلم مداه إلا الله، ولا يستطيع العقل أن يجاريه في الغيب المجهول، ولكن يكون مسترشداً به ومتبعاً لهدايته وإشاراته في إدراك الحقائق الغيبية، لأن العقل محدود، وله مدى لا يتعداه، وبالتوازي مع ذلك فإن العقل من جهة أخرى وسيلة إدراك خطاب الوحي، وأساس الإلزام بتكاليف الشريعة وأحكامها ولذلك فإن عدم العقل يسقط التكليف والمخاطبة بالوحي.

كما أننا نجد كثيراً من جزئيات الوحي يقوم العقل بربطها بكليات عامة عن طريق الإلحاق والقياس، ولكن الوحي حاكم، والعقل محكوم في مجال التشريع واعتبار المصالح، لأن العقل لا يستقل وحده بإدراك أحكام أو تقدير المصالح والمفاسد أو معرفة الحسن والقبيح دون هدي من وحي أو إرشاد من سنة النبي، أو اجتهاد ينبني على فقه عميق بهما.

يقول الإمام الشاطبي: "إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل".

ومن هنا فإن الاعتداد بالوحي ظاهراً دون إعمال العقل، أو الاعتداد بالعقل وتقديسه وتقديمه على الوحي أوقع كثيراً من الفرق الإسلامية في الصراع والنزاع، سواء كان ذلك بين أهل السنة والاعتزال أو بين أهل الشريعة وأهل الفلسفة، أو بين أهل التصوف وغيرهم، أو بين أهل الرأي وأهل الحديث... الخ، ويمكن اعتبار تصور العلاقة بينهما أحد محاور تصنيف مدارس الفكر والفقه والتأريخ لها في مسيرة العقل المسلم منذ عهد الصحابة وحتى اليوم.

ويلاحظ القارئ لكتاب الله كثرة ورود وذكر الوظائف العقلية في القرآن من التدبر والتفكر والنظر والتعقل، وأهل هذه العمليات العقلية الذين هم أولو النهى وأولو الألباب، والحث على النظر في خلق السماوات والأرض وما فيهن من آيات الله الدالة على حكمته وقدرته وأن تعطيل هذه الوظائف وإهمالها سبب عذاب الآخرة، يقول تعالى على لسان هؤلاء: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (سورة الملك/ 10).

فالدين والعقل أصلان من أصول العقيدة، وبهما تقاس مصالح العباد، ويعرف ما ينفع الناس، ويتعلقان بالكيان الحضاري للأمة، ومنطق فكرها ورؤيتها للكون والحياة بين الأمم والملل، وقد وضعت الشريعة أحكام المحافظة عليهما، كما كفلت الشريعة حفظ الحواس باعتبارها من مصادر العلم والمعرفة التي ذكرها القرآن الكريم، ورتب الشرع مسائل وأحكام حفظ الأنفس، وحفظ الجسد، واحترامه واعتبار حاجاته وغرائزه وتنظيمها، فلا ازدواج أو تعارض بين عقل ووحي، ولا بين جسد وروح، ولا بين عقيدة ومنافع الناس، ولا بين حقوق الفرد وحق الجماعة، ولا بين الخصوصية ومسؤولية التضامن الجماعي، ولا بين دين ودنيا، ولا بين دنيا وآخرة.

تصورات الدين وتصورات العقل:

ربما كان الحديث في منزلة العقل في الإسلام ينبغي أن يبدأ بتعريف الدين في التصور الإسلامي، فليس الدين محض شعائر روحية، ولا هو أساطير موروثة وخرافات مروية، ولا هو قيد على العقل يسلم الإنسان لمؤسسات وكهنوت وسلطة مؤسسية، ليس الدين هذا ولا ذاك كي يوضع في مواجهة العقل فتصبح "العقلانية اللادينية" شرط التنوير والنهضة والتقدم، بل الدين في الرؤية الإسلامية يطلق على رؤية الوجود والمعرفة والذات والمآل التي تنتظم في تصور أياً كان هذا التصور، فلا يستغني مجتمع عن تلك المنظومة لإدارة شؤونه، ولا ينفك إنسان عن تصور ما لهذه الأبعاد، سواء أكان ديناً اتبعه أو تصوراً وضعياً اعتنقه.

ومن اللافت أن القرآن أسمى الكفر ديناً، أي أن الدين هو وصف لرؤى الحياة والعالم التي يتبناها فرد أو جماعة أياً كان المصدر، وبغض النظر عن ملامح

ومضمون هذه المنظومة، ففي سورة الكافرون- الآية 6 يقول تعالى: ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾، وقال تعالى في سورة آل عمران- الآية 85: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ .

إن من حكمة الله أن جعل هدف رسالات الأنبياء كلها هي تبليغ الحق والدعوة إلى "الإسلام"، وهي تسمية بمصدر أسلم إذا أذعن ولم يعاند، والإذعان اعتراف بحق لا عن عجز بل تسليم بعد بحث ونظر وتعقل، ثم هو إرادة حرة في القبول مصداقاً لقوله: "من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"، ومصداقاً لدعاء الرسول الذي يجعل العقيدة والإيمان متأسساً على "الرضا" بالله رباً وبالإسلام ديناً، وفي المقابل يصف القرآن الإصرار على الكفر رغم البينات ورغم "عقلانية" الرسالة وقابليتها للفهم والتدبر بأنه كبر واستعلاء يورث صاحبه الذلة والخسران يوم القيامة.

العقلانية Rationalism:

العقلانية (Rationalism) مذهب فكري فلسفي يزعم أن الاستدلال العقلي هو الطريق الوحيد للوصول إلى معرفة طبيعة الكون والوجود، بدون الاستناد إلى الوحي الإلهي أو التجربة البشرية، وأنه لا مجال للإيمان بالمعجزات أو خوارق العادات، كما أن العقائد الدينية يمكن، بل ينبغي أن تختبر بمعيار عقلي، وهنا تكمن علله التي تجعله مناوئاً ليس فقط للفكر الإسلامي، بل أيضاً لكل دين سماوي صحيح.

وتعرف العقلانية Rationalist أيضاً بالحركة العقلانية، وهي منحى فلسفي يؤكد أن الحقيقة يمكن أن تكتشف بشكل أفضل باستخدام العقل والتحليل الواقعي وليس بالإيمان والتعاليم الدينية،

وهذا المذهب قديم جديد في الوقت نفسه، برز في الفلسفة اليونانية على يد سقراط وأرسطو، وبرز في الفلسفة الحديثة والمعاصرة على أيدي فلاسفة، أثروا كثيراً في الفكر البشري: أمثال ديكارت وليبيتز وسبينوزا وغيرهم.

- فرنيه ديكارت (1596- 1650م): فيلسوف فرنسي اعتمد المنهج العقلي لإثبات الوجود عامة ووجود الله خاصة، وذلك من مقدمة واحدة عُدت من الناحية العقلية غير قابلة لك وهي: "أنا أفكر إذا فأنا موجود".
- وليبنتز (1646- 1716م): هو فيلسوف ألماني، قال إن كل موجود حي وليس بين الموجودات من تفاوت في الحياة إلا بالدرجة- درجة تميز الإدراك- والدرجات أربع: الجماد، والنبات والحيوان والإنسان.

وللعقلانية أوجه شبه مع حركات ثقافية أخرى هي: الإنسانية واللاإلهية (الإلحاد)، وجه الشبه يتجلى أساساً في محاولة إنشاء إطار للتوجهات الفلسفية والاجتماعية بمنأى عن المعتقدات الدينية والغيبية.

أما أوجه الخلاف فالإنسانية تميل دوماً نحو إعطاء الإنسان قيمة مركزية والتأكيد على أهمية منجزاته، في حين لا تعتبر العقلانية الإنسان جزءاً مميزاً عن باقي الطبيعة بما عليها من كائنات.

أما اللاإلهية فهي ترفض وجود الآلهة والعقائد الإلهية وتميل دوماً لرفض وجود الذات الإلهية، أما العقلانية فهي لا تحدد موقفاً من هذه القضية، لكنها ترفض فقط أي اعتقاد يستند إلى الإيمان فقط.

ويرى أصحاب هذه النظرية أن كل المشكلات الكبرى التي تواجه البشر يمكن أن ندركها بالعقل.

والعقلانية هي الإيمان بأن العقل قادر على إدراك الحقيقة من خلال قنوات إدراكية مختلفة من بينها الحسابات المادية الصارمة دون استبعاد العاطفة والإلهام والحدس والوحي.

والحقيقة حسب هذه الرؤية يمكن أن تكون حقيقة مادية بسيطة، أو حقيقة إنسانية مركبة، أو حقائق تشكل انقطاعاً في النظام الطبيعي، ومن ثم يستطيع هذا العقل أن يدرك المعلوم وألا يرفض وجود المجهول، وهذا العقل يدرك تماماً أنه لا يؤسس نظماً أخلاقية أو معرفية، فهو يتلقى بعض الأفكار الأولية ويصوغها استناداً إلى منظومة أخلاقية ومعرفية مسبقة.

ولكن هناك من يذهب إلى أن العقلانية هي الإيمان بأن العقل قادر على إدراك الحقيقة بمفرده دون مساعدة من عاطفة أو إلهام أو وحي وبأن الحقيقة هي الحقيقة المادية المحضة التي يتلقاها العقل من خلال الحواس وحدها، وبأن العقل إن هو إلا جزء من هذه الحقيقة المادية فهو يوجد داخل حيز التجربة المادية محدوداً بحدودها (لا يمكنه تجاوزها)، وأنه بسبب ماديته هذه قادر على التفاعل مع (الطبيعة/ المادة) ويمكنه انطلاقاً منها (وسنها وحدها) أن يؤسس منظومات معرفية وأخلاقية ودلالية وجمالية تهديه في حياته ويمكنه على أساسها أن يفهم الماضي والحاضر ويفسرهما ويرشد حاضره وواقعه ويخطط مستقبله.

وقد ظهر في القرن السابع عشر ما يتبنى هذا المضمون فيما يعرف بالمذهب العقلي الفلسفي الذي يرى أن قوة العقل والمنطق تتعارض مع العواطف والأحاسيس، وأبرز من مثل هذه المدرسة الفلسفية العقلية رينيه ديكارت وغوتفريت لايبنيز وباروك سبينوزا.

وقد توسع هؤلاء الثلاثة في المفهوم الفلسفي المؤسس على فكرة أن الناس يستطيعون بالعقل وحده إدراك الحقيقة مباشرة.

وقد ظهر في القرن الثامن عشر ما يعرف بالعقلانية الحضارية التي تعوّل على العقل أكثر مما تعوّل على العقيدة في مسألة خلق الإنسان وقدره.

وكان فولتير وتوماس بين أبرز أعلام تلك الحركة.

وفي المجتمع الإسلامي نجد المعتزلة تقترب من العقلانية جزئياً، إذا اعتمدوا على العقل، وجعلوه أساس تفكيرهم، ودفعهم هذا المنهج إلى تأويل النصوص من الكتاب والسنة التي تخالف رأيهم، ولعل أهم مقولة لهم قولهم بسلطة العقل وقدرته على معرفة الحسن والقبيح، ولو لم يرد بها شيء.

ونقل المعتزلة الدين إلى مجموعة من القضايا العقلية والبراهين المنطقية، وذلك لتأثرهم بالفلسفة اليونانية، وقد فند علماء الإسلام آراء المعتزلة في عصرهم، ومنهم الإمام أحمد بن حنبل، ثم جاء بعد ذلك ابن تيمية ورد عليهم رداً قوياً في كتابه درء تعارض العقل والنقل، وبين أن صريح العقل لا يمكن أن يكون مخالفاً لصحيح النقل.

العقلانية: جدل الفلسفة والدين:

يناقش مفهوم العقلانية في الساحة الفكرية عادة تحت وطأة الجدل السياسي حول العلمانية والدين، حيث يحتكر الطرف العلماني الحديث باسم العقلانية في حين يبدو وكأن الطرف الذي يدافع عن الدور الفعال للدين في المجال العام بدوائره المختلفة يقف موقف التحفظ من العقلانية إن لم يكن العداء لها، وفي حين يرفع الفريق العلماني شعارات الاستنارة ويتهم خصومه بالرجعية والظلامية والدوغمائية بل والتمسك بالخرافة، يتهم الفريق المكافح عن الدين معارضيه بالاستهانة بالغيب والوحي وتقديم العقل على النص والرغبة في التحلل من القيم الأخلاقية والقواعد الشرعية.

هذا الجدل يحتاج لكسر حلقته المفرغة، ومفهوم العقلانية المختطف من فريق والمضطهد من فريق آخر يحتاج لاستنقاذ، ولن يمكننا أن نقوم بذلك بدون تحليل فلسفي عميق للمفهوم، وهو ما سنسعى إليه هنا.

وبداية نقول إن العقلانية ليست مذهباً مغلقاً يضم فريقاً من الأنصار، مثلما الحال مع الماركسية أو الوجودية أو الليبرالية مثلاً، بل هي نزعة ومنهج في التفكير ينحو إليه المفكرون والفلاسفة بل والفقهاء داخل منظوماتهم ومذاهبهم الفكرية أو الفلسفية أو الشرعية، مولين العقل مكانة محورية سواء في نظرية المعرفة أو في فهم العالم، أو- في حالة الفلسفة والفقه الإسلامي- في تحكيم الشرع والاجتهاد في فهم الوحي وتنزيله وتطبيق السنة، وتأصيل بعدها الإنساني والاجتماعي فيما وراء سياقها التاريخي.

فالعقلانية اقتراب فكري يعتبر العقل مركزياً في توليد المعرفة الصحيحة، ويتحدد معنى "العقلانية" المقصود بحسب المجال: نظرية المعرفة، الدين، علم الأخلاق، المنطق، العلم الطبيعي والرياضي، لكن الاستخدام الأكثر شيوعاً للكلمة يتعلق بنظرية المعرفة واقتراب التعامل مع الدين (وحياً ونبوة) كمصدر للمعرفة.

أما معنى العقلانية في مجال نظرية المعرفة فهو ذلك المذهب الذي يرى أن المعرفة اليقينية لابد أن تكون أولاً: كلية بحيث تشمل القضية جميع الحالات الجزئية، وثانياً: ضرورية بحيث تلزم النتائج عن المقدمات لزوماً ضرورياً، وترى العقلانية

الفلسفية أن الكلية والضرورة كصفتين منطقيتين للمعرفة الحقة لا يمكن أن تستنتجا من التجربة فقط، وأن عموميتها تستنتج من العقل نفسه: إما من التصورات المفطورة في العقل (مثل نظرية الأفكار الفطرية عند ديكارت)، أو من التصورات الموجودة فقط في صورة الاستعدادات القبلية للعقل التي تمارس التجربة تأثيرها المنبه على ظهورها، لكن سمة الكلية المطلقة والضرورة المطلقة تعطى لها قبل التجريب الواقعي، وأحكام العقل والصور القبلية مستقلة بشكل مطلق عن التجربة (كما عند الفيلسوف الألماني كانت Kant)، بهذا المعنى تقف "العقلانية" كفلسفة وكمنهج في مواجهة "التجريبية" التي ترى أن المعرفة اليقينية تنبع من التجربة لا من العقل، وهكذا فإن تميز العقلانية يتمثل في كونها تنكر قضية أن الكلية والضرورة تنشآن من التجربة.

وأما فيما يتعلق بالموقف من الدين، فيشير وصف العقلانية إلى أصحاب رؤى متعددة وبالغة التفاوت بما يصعب معه- كما ذكرنا- اعتبارهم مذهباً أو مدرسة فكرية متجانسة، فمنهم القائل بأن المذاهب الدينية ينبغي أن تختبر بمحك عقلي، أو يشير الوصف أحياناً للقائلين بأنه لا يجوز الإيمان بخوارق الطبيعة، وهذا المعنى الأخير لا ينطبق على كل العقلانيين، لأن منهم من يقبل المعجزات ويسوغها عقلانياً مثل الفيلسوف ليبنتز، وأيضاً يطلق وصف العقلانية على الذين يقبلون المعتقدات الدينية لكن بعد اختبارها اختباراً عقلياً، كما يطلق على المؤمنين الذين يفسرون الدين في ضوء العقل ويعتبرون أنهما لا ينفكان عن بعضهما البعض.

فالعقلانية ليست بالضرورة ضد الدين، فهي تيار واسع ومتنوع المشارب ومتفاوت فيما ينطلق منه من مسلمات وينتهي إليه من نتائج، وعلى سبيل المثال اعتقد اثنان من العقلانيين اعتقادات متناقضة تماماً وأخذ كل منهما موقفاً مختلفاً عن الآخر بالكلية بشأن علاقة الدين بالعقل، ففي حين رأى لوك ((Locke (1632- 1704) أن المبادئ الإلهية والأخلاقية قابلة لإقامة البرهان العقلي عليها، فإن هيوم ((Hume 1711-1776)) أنكر ذلك، أي قال بأنها غير قابلة للبرهنة.

فيجب عدم الخلط- كما هو الحال في بعض الكتابات- بين العقلانية والتجريبية واختزالهما معاً باعتبارهما يمثلان المذهب الوضعي بالمعنى الذي يقابل الغيبي أو

الديني، إذ أن العقلانية تؤمن بأفكار عن الفطرة العقلية والرشد العام والمشترك في حده الأدنى بين الناس وهي أفكار من قواعد وأسس التكليف في المنظور الشرعي وعليها تدبني المسؤولية الفردية عن التزام التوحيد، بل هي مناط العبودية والحساب، فالتصنيف أعقد من ثنائية الوضعي في مقابل الديني التي نجدها في معظم الكتابات الإسلامية السائدة والتي قليلاً ما تدرس المناهج الفلسفية أو تدرك تركيبها وتنوعها بالعمق الذي فهمها به السلف من الفقهاء أو الفلاسفة المسلمين.

فقد أكد بعض علماء السلف على موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول مثل ابن تيمية، بينما انحرف بعضهم بالعقل في موقفه من الدين مثل أبي بكر الرازي.

وجدير بالذكر أن مصطلح العقلانية كان يستخدم في الفلسفة الغربية الحديثة لوصف الاتجاه المعارض للكهنوت المسيحي والدين، ولا يزال البعض يستخدم العقلانية– خطأً– لتعني معنىً متماثلاً مع العلمانية أو مع الإلحاد، لكن من وجهة نظر علمية بحتة لا تعني العقلانية بالضرورة هذه المعاني المعادية للدين، بل تحدث عن التوفيق بين العقل والنقل فقهاء المسلمين قبل ظهور العلمانية الغربية وأطروحاتها العقلانية التي كان هدفها التشكيك في المعرفة الدينية وتهميش دور الكنيسة المعرفي ودعم التفكير العلمي الطبيعي والوضعي إبان عصر النهضة، ويمكن القول إن موقف ابن تيمية في كتابه "درء تناقض العقل والنقل" دليل على أن العقل الصريح والعقلانية الصريحة لا تدل في حد ذاتها على موقف معاد للدين، ودليل على موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول في الفقه الإسلامي.

لا ينفي هذا أن بعض العقلانيين كانوا بوضوح ضد الدين، لكن لاشك أيضاً أن البعض الآخر يؤمنون بالدين، ويضعون الله تعالى في قلب منظومتهم الفلسفية، ويؤمنون بالوحي ويسعون للتوفيق بين العقل والنقل بطرق مختلفة، بل نجد فلاسفة يذهبون إلى أن النهضة الفكرية والمدنية والحضارة لا تقوم بدون الدين، فجيمس ميل (والد جون ستيوارت ميل) والذي كان من أقطاب التنوير في أسكتلندا، يؤكد على الربط بين العقل والدين من ناحية والدين والمدنية والفضائل المدنية من ناحية أخرى، ونجد جون لوك يؤكد على أن من لا دين له لا أمانة له، ولا يمكن الثقة به اجتماعياً، وغيرهم كثير.

وعلى أساس هذا التمييز بين الرؤى المختلفة سوف نتناول رؤى العقلانية موضحين طبيعة الاختلافات بين المدافعين عنها.

نشأة وتطور العقلانية:

العقلانية تيار له تاريخ طويل، وهي موقف لقطاع كبير من المفكرين، ولها جذورها في الفكر الشرقي القديم، لاسيما في مصر والهند، وقد بدأت كتيار فلسفي في الفلسفة اليونانية، مع سقراط، وأفلاطون، ولقد حاول بعض الفلاسفة المسلمين توظيف العقل للتعبير عن العقائد والأفكار الإسلامية وللدفاع عنها ضد المهاجمين لها، مثل الكندي والفارابي وابن سينا، الذين سعوا للتوفيق بين الدين الإسلامي والعقلانية اليونانية، وقد ذهب ابن رشد إلى أن العقل هو الأساس، وإذا ما وجد بينه وبين الوحي تعارض، فإنه ينبغي تأويل الوحي بما يجعله متفقاً مع العقل.

وفي العصر الوسيط الأوربي كانت العقلانية تتحرك داخل الدين، واتخذت عقائده مسلمات مطلقة، وصار العقل خادماً للاهوت المسيحي، سواء لاهوت الأرثونكسية اليونانية أو لاهوت الكاثوليكية الرومانية، واعتبر العقل أداة للدين، مثلما هو الحال عند أوغسطين (354- 430)، وأنسلم (1033-1109)، وتوما الأكويني ((Aquinas Thomas (1225-1274)، حيث كانوا يوظفون الفكر الفلسفي في تبرير العقائد المسيحية، والدفاع عنها ضد الشبهات والانتقادات.

وفي مطلع العصر الحديث، جاء ديكارت الذي يعده الكثيرون أباً للعقلانية الحديثة، لأنه- من وجهة نظرهم- انطلق من الفكر العقلاني الخالص كمقدمة أولى استنبط منها الحقائق اليقينية، لكن من وجهة نظرنا أن ديكارت يعود إلى وجهة نظر القديس توما الأكويني ((Aquinas Thomas (1225-1274) في موقفه من الوحي المسيحي Christian Revelation بوصفه مهيمناً على العقل.

وقد ذهب سبينوزا ((Spinoza (1677-1632) إلى القول بمذهب وحدة الوجود، أي أن الله والعالم جوهر واحد، ووصل إلى ذلك بطريقته الاستنباطية العقلية الهندسية المعروفة عبر سلسلة من الاستدلالات، ومن العقلانيين في القرن السابع عشر:

جـــولينكس ((Geulincx (1624-1669)، ومـــالبرانش ((Malebranche (1638-1715)، وغيرهما من صغار الديكارتيين.

ومن أهم الفلاسفة العقلانيين في القرن الـــسابع عـــشر الفيلـــسوف الألمـــاني ليبنتز((Leibniz (1646-1716)، الذي ذهب إلى وجود توافق تام بين الحقيقة الدينيـــة والحقيقة العقلية، ولا مجال عنده لأي نوع مـــن التنـــافر بـــين كنههمـــا، فالحقيقتـــان منسجمتان، لكن أسلوب التوصل إلى الحقيقة الدينية مغاير لأسلوب التوصل إلى الحقيقة العقلية، فالأسلوب الأول هو الوحي الخارق للأساليب الطبيعية، بينما الأسلوب الثـــاني هو الاكتساب العقلي المؤسس على طرق طبيعية، وهكذا ثمة طريقان أو أسلوبان، لكن الحقيقة واحدة تأخذ تارة اسم الحقيقة الدينية تبعاً لمنهج التوصل إليها، وتأخذ تارة أخرى اسم الحقيقة العقلية تبعاً لمنهج التوصل إليها، وانطلاقاً من هذا التوافق بـــين الحقيقتـــين يؤسس ليبنتز الإيمان على العقل، مع أنه في أحيان كثيرة يرفع الإيمـــان فـــوق العقـــل ويعتبر العقل عاجزاً عن فهم العقائد الإيمانية.

وإذا انتقلنا إلى القرن الثامن عشر نجد هيوم وهو نموذج من الفلاســـفة الـــذين تناولوا بالنقد مفهوم الدين، لكنه نموذج معاكس لديكارت، وهو عقلاني في مجال الدين، أما موقفه من نظرية المعرفة فمحل خلاف، ونكتفي هنا ببيان أن موقفـــه مـــن الـــدين موقف نفي وإنكار لأي شكل من أشكال الدين.

وظهر في القرن نفسه الفيلسوف الألماني كانت الباحث عن منجـــى للإيمـــان، وطور مذهباً فلسفياً في الإيمان الأخلاقي، وذلك طبعاً على حـــساب إيمـــان الـــوحي، وعندما جاء هيغل وحد بين موضوع الفلسفة وموضوع الدين، حيث قال: إن الموضوع واحد، وهو المطلق أو اللامتناهي، لكن الخلاف بينهما يكمن في شكل التعبير، ففي حين تعبر الفلسفة بشكل فكري مجرد، يعبر الدين بشكل مجازي، ذلك أن الروح يرتدي فـــي الدين شكلاً خاصاً يمكنه أن يكون ملموساً، ويتخذ التمثيل أو المجاز مقـــراً لـــه، بينمـــا الروح في الفلسفة تتخذ الفكر مقراً لها وتعبيراً عنها، وبهذا تختلف الفلسفة عن الـــدين، رغم أن المضمون مشترك وموحد فيهما.

وفي القرن الـ 19 اتخذت العقلانية شكل المثالية المطلقة عند هيغل Hegel 1771-1834 الفيلسوف الألماني، وهو من أكبر الفلاسفة في التاريخ، ويذهب إلى أن الوجود في حقيقته روح مطلق يتطور في التاريخ تطوراً جدلياً، فهيغل يرى أن الروح اللانهائية أو الفكرة المطلقة غير المحدودة حقيقة وأساس الوجود، وليس المادة، لذا فإن هيغل ضد الماديين الذين يعتبرون أن المادة أصل الوجود، فالمادة عند هيغل ما هي إلا تجلٍ من تجليات الروح، ويرى هيغل أن للكون روحاً واحداً يتجلى في عدة مراحل متتالية، حيث تنتقل الفكرة إلى نقيضها، ثم يتصارع النقيضان ويتفاعلان، وينشأ عن هذا فكرة جديدة مركبة من الفكرة ونقيضها، وتستمر الحركة حيث تمر الفكرة الجديدة بالمراحل الثلاث السابقة نفسها وهلم جرا، ومن هنا ففلسفة هيغل مذهب في وحدة الوجود، وقد وحد بين موضوع الفلسفة وموضوع الدين، وهو المطلق أو اللامتناهي، لكن الخلاف بينهما يكمن في شكل التعبير، فالفلسفة تعبر بطريقة فكرية مجردة، والدين يعبر بشكل مجازي، وبهذا تختلف الفلسفة عن الدين، رغم أن المضمون مشترك وموحد فيهما.

ونظراً لاختلاف العقلانيين في تصورهم لطبيعة العقل، ومن ثم اختلافهم في النتائج التي توصلوا إليها خصوصاً بشأن الدين فإن معالم وأسس العقلانية متنوعة، فمن الضروري أن نضع دائماً في الحسبان الفروق النوعية بين الفلاسفة العقلانيين، ويلاحظ انشغالهم بقضايا منها:

1- أولوية المرجعية العقلية:

الفكرة الأساسية المشتركة بين العقلانيين في نظرية المعرفة إنكار أن القوانين الموضوعية تستمد من الطبيعة، وأن استنباط شروط المعرفة اليقينية والمبادئ والبديهيات يكون من العقل وليس من الطبيعة.

2- ارتباط مشكلة السببية بالعقل ارتباطاً جوهرياً:

لأن العقل في نهاية التحليل يرتد بنيويا إلى السببية، وقد انعكس هذا التصور للعقل على اللغات الأوربية، حيث نجد أن كلمة Ratio اللاتينية أو ما اشتق منها، مثل كلمة Raison الفرنسية و Reason الإنكليزية- تدل تارة على ملكة العقل، وتارة على

علاقة السببية، ومن هنا فإن حديثنا عن السببية هو حديث عن العقلانيـــة، لأن الـــسببية بشرطيها الضرورية والكلية، تستنبط عند العقلانيين من العقل الإنساني لا من الطبيعة، وهذا الرأي الجوهري هو الثابت البنيوي الذي يميز كل الفلسفات العقلانية عن الفلسفات التجريبية المحضة التي ترى أن الروابط السببية والضرورة والكلية إنمـــا توجـــد فـــي القوانين الموضوعية للطبيعة الخارجية، مستقلة استقلالاً تاماً عن العقل الإنساني.

3- الجدل بشأن خوارق الطبيعة أو المعجزات:

وعلى سبيل المثال قد أنكر هيوم المعجزة، لأنها أمر خارق للطبيعة، يقول: "لا يوجد دليل كافٍ على إثبات وقوع المعجزة، إلا ذلك الدليل الذي إذا أثبت بهتانه كان في حد ذاته أكثر إعجازاً من الحادث الذي يحاول إثباته.. ولا يمكن البتة إقامة الدليل علـــى معجزة بحيث تكون أساساً لنظام من الدين"، في حين قبلها الـــبعض الآخـــر، وتوقـــف أمامها فريق ثالث بغير إنكار ولا إثبات.

العقل بين الشرع والفلسفة:

إذا أردنا مقارنة ومقاربة قضية العقل بين الفلسفة والشريعة فيجـــب أن نفـــرق بدقة بين مفهوم العقل في الشرع ومفهومه في نظرية المعرفة في المدارس الفلسفية.

والإسلام لا يرفض العقلانية بكل أنواعها ومستوياتها، إنه فقط يرفض العقلانية الجذرية (أو العقلانية الأصولية إذا جاز التعبير) والتي ترفض أي مصدر للمعرفة غير العقل، لكنه يدعو إلى التعقل المبني على برهنة محكمة كمرحلة من مراحل التفكير من أجل الوصول إلى الحقيقة، ويتجلى هذا بوضوح في دعـــوة القـــرآن الكـــريم للتفكـــر، ومخاطبته لأهل العقول، والقرآن نفسه قد سلك طريقة البرهنة المباشرة، إذ إن القـــرآن هو الرسالة وهو نفسه البرهان عليها من حيث كونه معجزاً لا يمكن الإتيان بمثله، فهو برهان مباشر، كما أن القرآن يستخدم براهين جزئية على قضاياه الجزئية في كل مـــرة يطرح فيها قضية من هذا النوع، ويدعو المتلقي لفحص هذه البـــراهين علـــى أســـس عقلانية فحصاً موضوعياً محايداً.. لدرجة جعلت بعض المحللين يقولون بوجود تـــشابه بين الاستدلالات القرآنية والاستدلالات المنطقية، مثل الغزالي فـــي كتابـــه "القـــسطاس المستقيم" الذي بيّن فيه أن أصول القياس العقلي وأشـــكاله مـــستخدمة فـــي الاســـتدلال

القرآني، وهناك كذلك من المحللين من يقول بوجود تشابه بين المادة القرآنية بخاصة وبين الفلسفة العقلية في انتهاج طريق البرهان، وعلى سبيل المثال يقول د.محمد عبد الله دراز: "إن أفضل ما يدل على التشابه بين المادة القرآنية بخاصة، وبين الفلسفة- أن نلحظ أن القرآن حين يعرض نظريته عن الحق، وعن الفضيلة لا يكتفي دائماً بأن يذكّر بهما العقل، ويثير أمرهما باستمرار أمام التفكر والتأمل، وإنما يتولى هو بنفسه التحليل على ما يقدم، ويتولى تسويغه".

ويطرح القرآن قضايا تستند إلى حجية العقل المنطقي، مثل إثبات أن الله تعالى واحد، ولو كان له شريك لفسدت السماوات والأرض، وهنا يرتب القرآن قضية شرطية، كما دعا القرآن الكريم إلى استخدام البرهان: (قل هاتوا برهانكم)، فالعقل حجة وسند يعجز منكر القرآن عن استخدامه بشكل محكم ضد قضايا القرآن، وقد أبطل القرآن ادعاء بعض الفلسفات والأديان التي تقول بأن الإيمان ميدان بعيد عن العقل، ولابد لمن يريد الإيمان أن يعطل عقله أو يتبع ما عليه الآباء والأجداد.

ولقد أكد القرآن حجية العقل، وأشار إلى العقل والتدبر والتفكر بمترادفات مختلفة عشرات المرات، ومن مترادفات العقل: الحجر، ويسمى العقل حجراً لكونه يمنع صاحبه من ارتكاب ما يقبح وتضر عاقبته، وأيضاً من أسماء العقل: النهية، والجمع نهى.

وعند ابن منظور: النهى: العقل- يكون واحداً وجمعاً، والنَّهية: العقل بالضم، سميت بذلك لأنها تنهى عن القبيح، وفلان ذو نهية أي ذو عقل ينتهي به عن القبائح ويدخل في المحاسن.

وقال بعض أهل اللغة: ذو النهية الذي ينتهي إلى رأيه وعقله، ومن مترادفات العقل في مختار الصحاح: القلب، وهو كذلك في الاستخدام القرآني، ومن أسماء العقل الفؤاد، وقد يعبر عن القلب بالفؤاد، ويسمى العقل لباً، لأنه الذي يعلم الحق فيتبعه، فلا يكون للرجل لب حتى يستجيب للحق ويتبعه.

وقد أشار السرخسي في "الأصول" إلى أن العقل عبارة عن "الاختيار الذي يبني عليه المرء ما يأتي به وما يذر مما لا ينتهي إلى إدراكه سائر الحواس، فإن الفعل أو الترك لا يعتبر إلا لحكمة وعاقبة حميدة، والعاقبة الحميدة لا تتحقق فيما يأتي به

الإنسان من فعل أو ترك له إلا بعد التأمل فيه بعقله، فمتى ظهرت أفعاله على سنن أفعال العقلاء كان ذلك دليلاً لنا على أنه عاقل مميز، وأن فعله وقوله ليس يخلو عن حكمة وعاقبة حميدة، وقد قيل إن العقل أصل لكل علم، وكان بعض أهل العلم يسميه أم العلم، وقد أكثر الناس الخلاف فيه قبل الشرع وبعده".

وقد سعى الفلاسفة العقلانيون من المؤمنين للتوفيق بين الدين والعقل، مثل ابن رشد الذي يقول في كتابه "فصل المقال": "وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات، وحث على ذلك.. فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلّب معرفتها به، فذلك بيّن في غير آية من كتاب الله تبارك وتعالى.. وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات، واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من: استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه.. وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان، كان من الأفضل، أو الأمر الضروري، لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان، أو أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها...".

وقد تنبه أهل السنة لمدى مخالفة فهم الفلاسفة اليونان لفهم الإسلام للعقل، ولاسيما ابن تيمية، حيث بيّن فساد آرائهم وفساد منطقهم، وقام بتفنيد هذا المنطق، والملفت للنظر أن المناطقة الغربيين المحدثين ساروا على طريق ابن تيمية نفسه في رفض المنطق الأرسطي، وقد بيّن ابن تيمية أنهم يصيبون في الحساب والطبيعة وكثير من علم الفلك، لكن فلاسفة المسلمين كما وصفهم "خير وأدق، وقلوبهم أعرف، وألسنتهم أنطق، وذلك لما عندهم من نور الإسلام".

ومع هذا الموقف الناقد بشدة للعقلانية اليونانية، فإن ابن تيمية بيّن أن الفلسفة ليست كلها ضلالاً، فالفلاسفة الذين استناروا بنور النبوات، واستقلوا بالنظر العقلي دون تقليد أعمى للفلسفة اليونانية، أصوب رأياً وأدق قيلاً، مثل أبي البركات البغدادي في كتابه "المعتبر في الحكمة"، حيث إنه كما وصف ابن تيمية: "أثبت علم الرب بالجزئيات ورد على سلفه رداً جيداً، وكذلك أثبت صفات الرب وأفعاله".

نقد وتقويم:

لعل أبرز نقد يمكن تقديمه هو أن العقلانية كتيار في نظرية المعرفة لم تتنبه إلى أهمية التجربة في تكوين المعرفة إلا مع الفيلسوف الألماني كانط، وقد بالغت في البحث عن اليقين خارج التجربة، وأغلب العقلانيين، لاسيما غير المعاصرين، نظروا إلى العقل باعتباره كياناً نهائياً ثابتاً ومغلقاً، ولاشك أن انغلاق العقل على ذاته يؤدي إلى الوقوع في الأوهام، إذ لابد من مصادر أخرى للمعرفة مثل الواقع، والطبيعة، والوحي، والعلم التجريبي والرياضي، والبصيرة (وفيها كلام كثير في الفكرين الغربي والإسلامي).

والثغرة الأساسية في موقف كثير من العقلانيين هي الاعتقاد في ثبات العقل وواحديته أيضاً، وقد وقع أفلاطون وأرسطو وديكارت وسبينوزا وليبنتز وكانط في هذه الثغرة بإضفائهم الثبات المطلق على صورة العقل ومقولاته ومبادئه، وهذا التصور أثبتت نظرية المعرفة الحديثة قصوره، لأن العقل كأي ظاهرة تاريخية قابل للتغير والتطور، وفي كل مرحلة تاريخية جديدة يتجاوز ذاته حيث يعيد بناءها بشكل جديد.

أيضاً من التسرع إصدار حكم واحد على جميع العقلانيين في موقفهم من الدين كأنهم زمرة واحدة، فالعقلانية تيار واسع ومتشعب، والمنتمون إليها لم ينتهوا إلى نتائج واحدة بشأن الدين، لأن العقلانية تيار ليس بالضرورة ضد الدين، فهي تركيبة متنوعة تضم المؤمن وغير المؤمن، لأن العقل بطبيعته نسبي فيما ينتهي إليه من نتائج، وبعض العقلانيين لا يجوّز الإيمان بخوارق الطبيعة مثل هيوم وكنت، لكن بعضهم يقبلها ويسوغها عقلانياً مثل ليبنتز، وكذلك بعضهم يقبل الدين وعقائده لكنه يفهمها في ضوء العقل ويبرهن عليها بأدلة عقلانية، وعلى سبيل المثال اعتقد لوك أن المبادئ الإلهية والأخلاقية قابلة لإقامة البرهان العقلي عليها، أما هيوم فأنكر ذلك، أي رفض أنها قابلة للبرهنة.

وقد أثبت بعض العلماء المسلمين موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول مثل ابن تيمية، بينما انحرف بعضهم بالعقل في موقفه من النبوة مثل أبي بكر الرازي، ولاشك أن كثيراً من العقلانيين يتخذون من الدين موقفاً نقدياً جزئياً أو شاملاً، لكن

بعضهم يقبله كله كما جاء في نصوصه الأصلية، ومن ثم ينبغي الحكم عليهم فرداً فرداً وليس كلهم جملة واحدة.

وإجمالاً نقول: إن الإسلام يرفض العقلانية المتعصبة للعلمانيين والملحدين وغيرهم من الذين جعلوا العقل معصوماً لا يخطئ، والذين أنكروا الوحي والمصادر المعرفية الأخرى، كما يرفض الإسلام موقف الذين يتسرعون برفض العقائد الدينية استناداً إلى عقل نسبي، أو الذين يتسرعون بتأويل العقيدة لتوافق آراء غير يقينية، أو الذين يعتبرون العقل هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة الحقيقة المطلقة، وفي الوقت نفسه يرفض موقف الذين لا يستخدمون عقولهم بل ويشبههم القرآن بالأنعام، أي أن العقل هو مناط الاستخلاف وميزة الإنسانية وسمة البشرية وبه يتحقق الاستخلاف.

علم المنهج (ميثودولوجيا) Methodology:

علم المنهج (ميثودولوجيا) هو العلم الذي يدرس المناهج البحثية المستخدمة في كل فرع من فروع العلوم المختلفة، لذلك يعتبر فرعاً من فروع الايبستمولوجيا.

المنهج ينحدر من كلمة إغريقية الأصل تعني الطريقة التي ينهجها الفرد حتى يصل إلى هدف معين، ويمكن تعريف علم المنهج على انه:

تحليل مبادئ وطرق وقواعد المطبقة من قبل تخصص معين في البحث والتحري عن النظريات.

أو تطور المنهجية المطبقة في تخصص ما.

أو الإجرائيات العملية أو مجموعة الإجرائيات.

يمكن لعلم المنهج أن يتضمن:

- دراسة مجموعة نظريات، مصطلحات أو أفكار.
- دراسة مقارنة للطرق المختلفة والمقاربات البحثية.
- نقد للطرق المستخدمة والمناهج.

علم Science:

العِلْـمُ، بالمفهوم الشامل للكلمة، هو كل نوع من المعارف أو التطبيقات.

وهو مجموع مسائل وأصول كليّة تدور حول موضوع أو ظاهرة محددة وتعالج بمنهج معين وينتهي إلى النظريات والقوانين[1]، ويعرف أيضاً بأنه "الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وحصول صورة الشيء في العقل"[2]، وعندما نقول أن "العلم هو مبدأ المعرفة، وعكسه الجَهْلُ" أو "إدراك الشيءِ على ما هو عليه إدراكاً جازماً"[3] يشمل هذا المصطلح، في استعماله العام أو التاريخي، مجالات متنوعة للمعرفة، ذات مناهج مختلفة مثل الدين (علوم الدين) والموسيقى (علم الموسيقى) والفلك (علم الفلك) والنحو (علم النحو)..

وبتعريف أكثر تحديداً، العِلْـمُ هو منظومة من المعارف المتناسقة التي يعتمد في تحصيلها على المنهج علمي دون سواه، أو مجموعة المفاهيم المترابطة التي نبحث عنها ونتوصل إليها بواسطة هذه الطريقة[4]، وعبر التاريخ انفصل مفهوم العِلم تدريجياً عن مفهوم الفلسفة، التي تعتمد أساساً على التفكير والتأمل والتدبر في الكون والوجود عن طريق العقل، ليتميز في منهجه باتخاذ الملاحظة والتجربة والقياسات الكمية والبراهين الرياضية وسيلة لدراسة الطبيعة، وصياغة فرضيات وتأسيس قوانين ونظريات لوصفها[5].

يتطابق ظهور العِلم مع نشأة الإنسانية، وقد شهد خلال تاريخه سلسلة من الثورات والتطورات خلال العديد من الحقبات، لعل أبرزها تلك التي تلت الحرب العالمية الثانية، مما جعل العلم ينقسم لعدة فروع أو علوم، وتصنف العلوم حسب العديد من المعايير، فهي تتميز بأهدافها ومناهجها والمواضيع التي تدرسها:

---

(1) مجمع اللّغة العربية (1980): المعجم الوجيز، مادة "علم" ص.432.

(2) الجرجاني (740-816هـ/1339- 1413م): كتاب التعريفات، ص.155.

(3) محمد بن صالح العثيمين (1347-1421هـ/1925-2001م): كتاب العلم في الموسوعة الشاملة.

(4) كارل بوبر (1959) : ص. 3 (مترجم).

(5) دومينيك لوكورت (Dominique Lecourt) (2001): فلسفة العلوم (La philosophie des sciences)، من سلسلة ?Que sais-je، الناشر: Presse Universitaire Française- الرقم التسلسلي العالمي ISBN 978-2130551652.

- حسب الأهداف، نميز العلوم الأساسية (مثل الفيزياء) والعلوم التطبيقية (مثل الطب).
- حسب المناهج، نميز العلوم الخبرية أو التجريبية (أي تلك التي تعتمد على الظواهر القابلة للملاحظة والتي يمكن اختبار صحة نظرياتها عن طريق التجربة) والعلوم التجريدية أو الصحيحة (المعتمدة على مفاهيم وكميات مجردة، والاستدلال فيها رياضي- منطقي).
- حسب المواضيع، نميز:
  * العلوم الطبيعية (الشاملة كالفيزياء والكيمياء أو المتخصصة كعلم الأحياء أو علم الأرض).
  * العلوم الإنسانية أو البشرية وهي التي تدرس الإنسان ومجتمعاته (علوم اجتماعية) والاقتصاد والنفس...
  * العلوم الإدراكية مثل العلوم العصبية واللسانيات والمعلوماتية...
  * العلوم الهندسية.

تعريفات العلم:

يَحملُ تعريف العِلم (بكسر العين) في اللّغة العربية اختلافاً كبيراً بين معان عديدة ومصادر مختلفة:

العِلم كمرادف للمعرفة، أي إدراك الشيء بحقيقته، و نقيضه الجهل، فيقال "فلان على عِلْمٍ بالأمر أي يَعرفُه". وفي قول الله تعالى: ﴿أَعِندَهُ عِلْمُ الْغَيْبِ فَهُوَ يَرَى﴾ (النجم/ 35)، وتنسب المعرفة عادةً، في بعض السياقات، للإدراك الجزئي أو البسيط لا للمفاهيم الكلية والمركبة فيقال "عرفت الله" ولا يقال "علمت الله"[1].

العلم كمرادف أو كمرتبة لليقين ونقيض للشك والظن، ويظهر هذا المعنى في القرآن الكريم في العديد من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن

(1) المحيط (1993): تعريف "العِلْم"، قاموس صخر.

رَبِّهِمْ﴾ (البقرة/ 144) و﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ۞ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ (التكاثر/5- 6) ويقال "اليقين هو بلوغ الإيمان في القلب لمرتبة العلم والمعرفة التامة وتنافي الشك والريب عنها"[1].

العلم ويراد به في الحضارة الإسلامية العلم الشرعي اقتصاراً دون العلم الدنيوي[2]، ويطلق لفظ العالم على الفقيه والمجتهد في الشريعة وأصول العقيدة الإسلامية، ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن العلماء ورثة الأنبياء، إن الأنبياء لم يورثوا درهماً ولا ديناراً وإنما ورثوا العلم فمن أخذه أخذ بحظ وافر) (أخرجه أبو داود).

وقد جاء فضل العلم والثناء على أهله في الكثير من سور القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (المجادلة/ 11) و﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (الزمر/ 9)، وكذلك في الأحاديث النبوية التي تحض على طلب العلم والعمل به وتبليغه، ومنها عن أبي أمامة رضي الله عنه حين قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم) ثم قال: (إن الله وملائكته وأهل السماوات والأرض

---

(1) محمد بن أبي بكر الرازي (- 660 هـ) : مختار الصحاح، ذكر في "مقالات و أبحاث أبناء الطريقة علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين" من دار الإيمان.

(2) يقول ابن خلدون في تصنيف العلوم: "إعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلاً وتعليماً هي على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه، والأول هي العلوم الحكمية الفلسفية وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها حتى يقفه نظره ويحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر، والثاني هي العلوم النقلية الوضعية وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي، إلا أن هذا القياس يتفرع عن الخبر بثبوت الحكم في الأصل وهو نقلي فرجع هذا القياس إلى النقل لتفرعه عنه، وأصل هذه العلوم النقلية كلها هي الشرعيات من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله وما يتعلق بذلك من العلوم التي تهيئها للإفادة". مقدمة بن خلدون (الجزء الخامس)، علي ويكي مصدر.

حتى النملة في جحرها وحتى الحوت ليصلون على معلمي النّاس الخير) (أخرجه أبو داود)(1)، وينقسم العلم الشرعي إلى قسمين: الأول فرض عين، أي ما يلزم المسلم معرفته عن أمور دينه مثل أحكام الحلال والحرام، والثاني فرض كفاية، بحيث يكون واجباً على جمع من الأمة ويحصل بهم القيام بهذا الواجب(2).

تبرز للعلم معان كثيرة في القرآن الكريم، ويراد به كل نظام معرفي، شرعياً كان أو دنيوياً، ينتج عن التأمل والتفكر والتعقل في الطبيعة وقوانينها ويدعو من خلال ذلك إلى الإيمان بالله، ويتجلى ذلك في العديد من الآيات ومنها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ۞ وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَٰلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (فاطر/ 27 و28) و ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (العنكبوت/ 20).

العلم، بتعريفه الحديث، يطلق الآن نفسه على طريقة التفكير العلمية (مشاهدة، فرضية، تجربة، صياغة) والمنظومة الفكرية التي تنتج عنها وتشتمل على مجموعة الفرضيات والنظريات والقوانين والاكتشافات المتسقة والمتناسقة التي تصف الطبيعة وتسعى لبلوغ حقيقة الأشياء(3)، والكلمة المقابلة للعلم، بهذا التعريف، في الإنكليزية هي "ساينس" Science (مشتقة من كلمة scientia اللاتينية وتعني المعرفة Knowledge)

---

(1) الأحاديث النبوية نقلت عن منصور بن إدريس البهوتي (-1051هـ): كشاف القناع عن متن الإقناع (مقدمة الكتاب).

(2) يقول ابن تيمية في كتابه "الحسبة": "وطلب العلم الشرعي فرض على الكفاية إلا فيما يتعين، مثل طلب كل واحد علم ما أمره الله به وما نهاه عنه، فإن فرض على الأعيان كما أخرجاه في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين". وكل من أراد الله به خيراً، لابد أن يفقهه في الدين...".

(3) كارل بوبر (1959): ص. 79- 82 (مترجم).

وتحمل أيضاً نفس المعنى، يقصي هذا التعريف كل ظاهرة غير قابلة للمشاهدة وكل فرضية لا يمكن اختبارها بالتجربة لإثباتها أو تفنيدها، ويعتبر بعضهم أن الرياضيات، رغم أهميتها للعلم، غير مشمولة في هذا التعريف لأنها لا تتطلب المشاهدة، وتتخذ بدهيات وسلمات، وتتعامل مع كائنات المجردة غير قابلة للتثبت عن طريق التجربة[1]، وكما تستعمل الرياضيات كوسيلة أو أداة لدراسة قوانين الكون وكمياته مثل المنطق والمعلوماتية، فهي أيضاً يمكن أن تكون أداة لمجالات غير علمية (حسب التعريف) مثل الموسيقى والعروض[2] والتنجيم، وقد شهدت الرياضيات تحولات هامة بعد تركز نظرية الشواش والهندسة الكسيرية (خاصة مع أعمال إدوارد لورينتز في سبعينات القرن الماضي)، وأدى ذلك لظهور نسق فكري جديد يسعى إلى تطبيق المنهج التجريبي في الرياضيات ويدعى الرياضيات التجريبية.

أ- العلوم الطبيعية (أمثلة):

- علم الكيمياء.
- علم الفيزياء (علم البصريات Optics، علم الحركة، علم الراديولوجيا- الأشعة- Mechanics الخ...).
- علم الجغرافيا (علم وصف وتفسير الأحداث الأرضية، علم البتروجرافيا Petrography: علم وصف الصخور، علم الميتيورولوجيا Meteorology: علم الأرصاد الجوية).
- علم الأسترونوميا Astronomy: علم الفلك.
- علم البيولوجيا (علم الباكتيريولوجيا: علم الباكتيريا، علم النباتات Botany، الخ..)

(1) مقولة ألبرت أينشتاين الشهيرة (1923) :"كلما كانت القوانين الرياضية تعبر عن الواقع كانت غير [القوانين الرياضية] مؤكدة، وكلما كانت [القوانين الرياضية] مؤكدة كانت لا تعبر عن الواقع." وهي الجواب على سؤاله: "كيف يمكن للرياضيات، و التي ظلت دون سائر إنتاجات الفكر البشري مستقلة عن التجربة، أن تعبر بدقة مدهشة عن أشياء واقعية؟". مترجم عن (Sidelights on Relativity (Geometry and Experience، نشر .P. Dutton، Co. ص. 28.

(2) أحمد مستجير: "مدخل رياضي إلى عروض الشعر العربي" (1987) (2006) دار المين للنشر.

- الطب (علم الأورام Oncology، علم الأمراض Pathology وكذلك البيطرة).
- الصيدلة Pharmacology.
- علم البيئة.

– **العلوم التجريدية (أمثلة):**

- علم الرياضيات (علم الجبر، علم المثلثات الخ...).
- المعلوماتية (computer science).

– **العلوم البشرية (أمثلة):**

- علم التاريخ.
- علم الاقتصاد.
- علم الاجتماع.
- علم الجغرافيا (البشرية علم الديموغرافيا، الخ...).

– **الفلسفة:**

- علم الجسد البشري Somatology.
- علم الأفكار (علم الأيديولوجيا) Ideology.
- علم الإتنولوجيا (Ethnology): علم تكون الأمم.
- علم الميثولوجيا: علم الأساطير والخرافات.

– **علم النفس– Psychology:**

وللعلم ثلاثة تعريفات:

1. العلم هو المادة المعرفية، وهو التعريف التقليدي للعلم، له عدة مساوئ منها عدم القدرة على توظيف العلم في الحياة اليومية والجمود، ويستخدم في طرق تدريسها التلقين.
2. العلم هو الطريقة التي تم التوصل بها للمواد المعرفية، وهي تناقش طرق العلم (يتضمن الطرق والأساليب والوسائل التي يتبعها العلماء في التوصل إلى نتائج العلم).
3. العلم هو عبارة عن المادة والطريقة.

يتضمن العلم مكونات ثلاثة رئيسة وهي:

- **العمليات:** يتضمن الطرق والأساليب والوسائل التي يتبعها العلماء في التوصل إلى نتائج العلم.
- **الأخلاقيات:** يتضمن مجموعة المعايير والضوابط التي تحكم النشط العلمي، وكذلك مجموعة الخصائص التي يجب أن يتصف بها العلماء، وتسمى بنية العلم.
- **النتائج:** يتضمن الحقائق والمفاهيم والقوانين والنظريات التي تم التوصل إليها في نهاية العلم.

علمانية Secularism:

يعد مصطلح "العلمانية" من أهم المصطلحات في الخطاب التحليلي الاجتماعي والسياسي والفلسفي الحديث، لكنه ما يزال مصطلحاً غير محدد المعاني والمعالم والأبعاد.

معنى الكلمة:

العَلْمانيَّة- بفتح العين- مشتقة من الكلمة عَلْم (بفتح العين)، وهي مرادفة لكلمة عالَم، قارن الإنكليزية Laicism والفرنسية Laïcisme وهما مشتقتان من الكلمة اليونانية: Λαος/لاوُس/ "شعب"، "رعاع" أي عكس "الكهنة" وهم النخبة في الماضي، من ثمة صارت الكلمة تدل على القضايا الشعبية "الدنيوية"، بعكس الكهنوتية "الدينية".

وكلمتنا العربية هي ترجمة مستعارة من السريانية لأن السريان اشتقوها أولاً في لغتهم ترجمة مستعارة عن اليونانية أيضاً (قارن السريانية: /ܥܠܡܐ عَلْما/ "العالم، الدهر، الدنيا"، فالعلماني في السريانية هو "الدنيوي، الدهري"، ولا علاقة لهذا المعنى بالعِلم (بكسر العين)، ومن الجدير بالذكر أن الجذر السامي /ع ل م/ يفيد في جميع اللغات السامية معاني "الدهر، الدينا، العالم، الزمن اللامتناهي"، إذ يجانس كلمة "العالم" عندنا كل من الكلمات السريانية: /ܥܠܡܐ عَلْما/، والعبرية: /עולם: عُولَم/، وكذلك البابلية: /عَلونو/، والحبشية: /عالَم/ .. فالكلمة السريانية أعلاه ترجمة مستعارة عن اليونانية كما نرى لأن "الدنيا" من معاني الكلمة السريانية /ܥܠܡܐ عَلْما/ أيضاً.

والعلمانية بالإنكليزية (Secularism) وترجمتها الصحيحة: اللادينية أو الدنيوية وهي دعوة إلى إقامة الحياة على غير الدين، وتعني في جانبها السياسي بالذات اللادينية في الحكم، وهي اصطلاح لا صلة له بكلمة العلم (Science) والمذهب العلمي (Scientism)، وكلمة "العلمانية" هي ترجمة لكلمة "سيكولاريزم Secularism" الإنكليزية، وهي مشتقة من كلمة لاتينية "سيكولوم Saeculum"، وتعني العالم أو الدنيا وتوضع في مقابل الكنيسة، وقد استخدم مصطلح "سيكولار Secular" لأول مرة مع توقيع صلح وستفاليا (عام 1648م)- الذي أنهى أتون الحروب الدينية المندلعة في أوربا- وبداية ظهور الدولة القومية الحديثة (أي الدولة العلمانية) مشيراً إلى "علمنة" ممتلكات الكنيسة بمعنى نقلها إلى سلطات غير دينية أي لسلطة الدولة المدنية.

وقد اتسع المجال الدلالي للكلمة على يد جون هوليوك (1817- 1906م) الذي عرف العلمانية بأنها: "الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض"، أي أن العلمانية تعني فصل الدين والمعتقدات الدينية عن السياسة والحياة العامة وعدم إجبار الكل على اعتناق وتبني معتقد أو دين أو تقليد معين لأسباب ذاتية غير موضوعية.

ينطبق نفس المفهوم على الكون والأجرام السماوية عندما يفسر بصورة مادية بحتة بعيداً عن تدخل الدين في محاولة لإيجاد تفسير للكون ومكوناته.

ماهية العلمانية:

على المستوى السياسي تطالب العلمانية بحرية الاعتقاد وتحرير المعتقدات الدينية من تدخل الحكومات والأنظمة، وذلك بفصل الدولة عن أي معتقدات دينية أو غيبية، وحصر دور الدولة في الأمور المادية فقط.

والعلمانية هي عموماً التأكيد على أن ممارسات معينة أو مؤسسات ينبغي أن توجد بمعزل عن الدين أو المعتقد الديني، وكبديل لذلك، مبدأ العلمانية تعزيز الأفكار أو القيم أما في أماكن عامة أو خاصة، كما قد يكون مرادفاً للـ"الحركة العلمانية"، في الحالات القصوى من إيديولوجيا العلمانية تذهب إلى أن الدين ليس له مكان في الحياة العامة.

في أحد معانيها، العلمانية قد تؤكد حرية الدين، والتحرر من فرض الحكومة الدين على الناس، أن تتخذ الدولة موقفاً محايداً على مسائل العقيدة، ولا تعطي الدولة امتيازات أو إعانات إلى الأديان، بمعنى آخر، تشير العلمانية إلى الاعتقاد بأن الأنشطة البشرية والقرارات، ولاسيما السياسية منها، ينبغي أن تستند إلى الأدلة والحقيقة بدلاً من التأثير الديني[1].

العلمانية هي أيديولوجيا تشجع المدنية والمواطنة وترفض الدين كمرجع رئيسي للحياة السياسية ويمكن أيضاً اعتبارها مذهب يتجه إلى أن الأمور الحياتية للبشر، وخصوصاً السياسية منها، يجب أن تكون مرتكزة على ما هو مادي ملموس وليس على ما هو غيبي، وترى أن الأمور الحياتية يجب أن تتحرر من النفوذ الديني، ولا تعطي ميزات لدين معين على غيره، على العكس من المرجعيات الدينية تعتمد على ما تعتقده حقائق مطلقة أو قوانين إلهية لا يجوز التشكيك في صحتها أو مخالفها مهما كان الأمر، وتفسر العلمانية من الناحية الفلسفية أن الحياة تستمر بشكل أفضل ومن الممكن الاستمتاع بها بإيجابية عندما نستثني الدين والمعتقدات الإلهية منها.

وقد نشأت هذه الدعوة في أوروبا عندما تحول رجال الدين النصارى إلى طواغيت ومحترفين سياسيين ومستبدين تحت ستار الإكليروس والرهبانية والعشاء الرباني وبيع صكوك الغفران، ووقف رجال الدين من الكنيسة ضد العلماء الكونيين وأسسوا محاكم التفتيش لمحاكمة رجال العلم والفكر على ما يرتكبونه مما يعده رجال الدين النصارى مخالفاً لآراء الكنيسة وتعاليمها، فكان إذا ثبت على أحدهم شيء من ذلك استتيب وأخذت عليه المواثيق بأن لا يعود إليه فإن عاد قبضوا عليه وفعلوا فيه الأفاعيل... فمثلاً: (جردانو): صنع التلسكوب فعذب عذاباً شديداً، (وسبينوزا): صاحب مدرسة النقد التاريخي وكان مصيره الإحراق؟!! فأهلك على هذه الصورة في مدى القرون الوسطى كثير من العلماء من ذوي المكانة العلمية العالية ومن العباقرة

(1) Kosmin, Barry A. "Contemporary Secularity and Secularism." Secularism & Secularity: Contemporary International Perspectives. Ed. Barry A. Kosmin and Ariela Keysar. Hartford, CT: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture (ISSSC), 2007.

المجددين، واستمرت هذه الحال حتى ضعف سلطان رجال الدين لنشوء الشقاق العظيم بينهم بظهور البروتستانتية واعتناق ممالك برمتها هذا المذهب، والبروتستانتية اضطرت لاجتذاب النفوس إليها أن تطلق الحرية للعقول، فانتصر العلم وجعل دعاة العلم يحاربون ليس فقط رجال الدين بل جعلوا يحاربوا كل الأديان، ومن هنا نشأت العلمانية وهي إبعاد الدين عن الدولة والسياسة، وظهرت شعارات العلمانية: (الدين لله والوطن للجميع) (لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين) والثورة الفرنسية، تجعل الدين عبارة عن طقوس وشعائر روحية، والعلمانية تعادي الكنيسة عداءً مطلقاً أولاً، وتعادي الدين أياً كان ثانياً.

ولليهود دور بارز في ترسيخ العلمانية من أجل السيطرة، وذلك من خلال إزالة الحاجز الديني الذي يقف أمام اليهود حائلاً بينهم وبين أمم الأرض، وقد ولدت العلمانية في أوروبا ثم صار لها وجود سياسي بالثورة الفرنسية، وانتشرت العلمانية في العالم بعد ذلك بتأثير الاستعمار والتبشير.

الحجج المؤيدة والمعارضة للعلمانية:

الحجج التي تدعم العلمانية تختلف اختلافاً كبيراً، وقد ذهب البعض إلى أن العلمانية هي حركة في اتجاه التحديث، وبعيداً عن القيم الدينية التقليدية، وهذا النوع من العلمانية، وعلى المستوى الاجتماعي أو الفلسفي، فقد وقعت في كثير من الأحيان مع احتفاظه الكنيسة الرسمية للدولة أو غيرها من دعم الدولة للدين، في الولايات المتحدة، يقول البعض إن الدولة العلمانية قد خدمت إلى حد أكبر لحماية الدين من التدخل الحكومي، في حين أن العلمانية على المستوى الاجتماعي أقل انتشاراً داخل البلدان أيضاً، غير أن اختلاف الحركات السياسية الدعم العلمانية على حد سواء لأسباب متفاوتة.

يجادل معارضو الحكومة العلمانية أنها تخلق من المشاكل أكثر مما تحل، وأنه مع حكومة دينية (أو على الأقل ليست علمانية) وروحية هو أفضل، بعض المسيحيين المعارضين يرون بأن في إمكان الدولة المسيحية إعطاء المزيد من حرية الدين من دولة علمانية، وأشاروا إلى النرويج وأيسلندا وفنلندا والدانمارك، مع جميع الصلات

الدستورية بين الكنيسة والدولة، ولكن كما اعترف أكثر تقدمية وليبرالية من بعض البلدان دون هذا الربط.

على سبيل المثال، أيسلندا كانت من بين أوائل البلدان إلى تقنين الإجهاض، والحكومة الفنلندية توفر التمويل اللازم لبناء المساجد.

يستشهد العلمانيون بأوروبا في العصور الوسطى بفشل النظام الشمولي لما بلغت إليه أوروبا من تردي عندما حكمت الكنيسة أوروبا وتعسفها تجاه كل صاحب فكر مغاير لها، لذلك فهم يرتؤون أن الكنيسة لا يجب أن تخرج من نطاق جدران الكنيسة لتتحكم في قوانين الميراث والوقوف في وجه النهضة العلمية ونعتها بالسحر إبان العصور الوسطى، كما يستشهدون بانتهاء دولة الخلافة الإسلامية بعد حكم أربعة خلفاء فقط وانتقال الدولة الإسلامية إلى نظام ملكي شمولي، والتمييز ضد غير المسلمين تحت حكم الدول الإسلامية المتعاقبة، وتطور الدولة الإسلامية وصولاً إلى الدولة العثمانية وانهيارها أمام الفكر العلماني لكمال أتاتورك، ويستدل العلمانيون ببطلان هذا التصور بأن معظم العلماء المسلمين البارزين كانوا يستخدمون الموسيقى في العلاج وكان بعضهم من هواة الموسيقى كالرازي الذي كان عازفاً على العود وأيضاً الخوارزمي فكان هاوياً فن الموسيقى، إذن فظهور العلم عند المسلمين كان على يد الفساق لأن الموسيقى في الإسلام فسق (بعض الناس متشككين في أمرها ولكن جمهور المسلمين يرى أن منها المباح لنا ومنها غير مباحة إذا صاحبها رقص ومجون)، كما أنه عندما كانت العلوم تسير قدماً نحو الأمام عند المسلمين كان الدين يكافح للحفاظ على ولاء الطبقات المتعلمة وأدى النزاع الذي قام بين الدين والعلم إلى تشكيك الكثيرين في عقائد الدين، بل إنه دفع بعضهم إلى الإلحاد والكفر، لهذا يعتبر العلمانيون أن العلم الذي ظهر في الحضارة الإسلامية إنما هو حجة في صالح اللادينيين وليس في صالح المسلمين.

بينما ينادي خصوم العلمانية ببطلان تلك الحجة والاستدلال بالنهضة العلمية وانتشار الفلاسفة والأطباء العرب وعلماء الفلك في عهد الخلافة الأموية وما لحقها من خلافات والتي كانت تستند على القرآن كمصدر لإدارة شؤون الخلافة الإسلامية،

ويكون رد العلمانيين هو أن الأطباء العرب وعلى رأسهم ابن سينا والرازي كانوا يستخدمون الموسيقى في العلاج وهذا بذاته يتضارب مع أحاديث كثيرة منها "إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم" وفيه دلالة على بطلان الاستدلال بالقرآن والسنة في مسألة العلاج، أما الفلاسفة المسلمون فمنهم الكثير استباحوا الموسيقى كالغزالي مثلاً، لكن العلمانيين يرون أن الحجة هنا لا تزال قائمة لأن معظم كبار علماء المسلمين كانوا يعشقون الموسيقى أو متخصصين فيها.

الدولة العلمانية:

من الناحية السياسية، العلمانية هي حركة في اتجاه الفصل بين الدين والحكومة (وغالباً ما كان يطلق عليه الفصل بين الكنيسة والدولة)، ويمكن الرجوع إلى هذا الحد من العلاقات بين الحكومة ودين الدولة، لتحل محل القوانين استناداً إلى الكتاب (مثل الوصايا العشر والشريعة) مع القوانين المدنية، والقضاء على التمييز على أساس الدين، هذا ويقال أن العلمانية تضيف إلى الديمقراطية عن طريق حماية حقوق الأقليات الدينية[1].

معظم الأديان الرئيسية تقبل أسبقية قواعد العلمانية، والمجتمع الديمقراطي ولكن ربما لا تزال تسعى إلى التأثير في القرارات السياسية أو تحقيق مزايا محددة أو النفوذ من خلال اتفاقات بين الكنيسة والدولة، كثير من المسيحيين دعم دولة علمانية، ويمكن أن نعترف بأن الفكرة قد دعمت في تعاليم الكتاب المقدس، "إعطاء ما لقيصر لقيصر وما هو لله لله"[2] ومع ذلك، تعارض الأصولية العلمانية، أهم القوى الأصولية الدينية في العالم المعاصر هي الأصولية المسيحية والإسلام الأصولي، وفي الوقت نفسه، واحدة كبيرة للتيار العلمانية قد حان من الأقليات الدينية الذين يرون الحكومية والسياسية العلمانية جزءاً لا يتجزأ من الحفاظ على المساواة في الحقوق.

(1) Feldman, Noah (2005). Divided by God. Farrar, Straus and Giroux, pg. 14 ("[Legal secularists] claim that separating religion from the public, governmental sphere is necessary to ensure full inclusion of all citizens.")

(2) إنجيل لوقا، chapter 20, verse 25.

بعض من الدول العلمانية دستورياً هي كندا، الهند، فرنسا، الولايات المتحدة، تركيا وكوريا الجنوبية، رغم أن أياً من هذه الدول ليست متطابقة في أشكال الحكم.

العلمانية والحياة:

على المستوى الاجتماعي أو العلاقات البشرية فإن العلمانية تقوم على أن لا تحكم المعتقدات الدينية العلاقات الاجتماعية وطريقة حل أفراد المجتمع الخلافات الاجتماعية، فعلى سبيل المثال، يضع المسلم في حسبانه احتساب الأجر من عند الله عندما يعود أخاه المسلم المريض بالإضافة إلى رفع روحه المعنوية، بينما يكون الدافع في عيادة المريض في المجتمع العلماني هو رفع روح المريض المعنوية لمساعدته على التشافي بوقت أسرع دون النظر للثواب الأخروي بالضرورة، وقد اتسع المجال الدلالي للكلمة على يد جون هوليوك (1817- 1906م) الذي عرف العلمانية بأنها: "الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض".

ومن جانب إداري، تحرص الدول العلمانية على فصل الدين عن تشريع الدولة وإدارة العملية القضائية بقوانين بشرية عوضاً عن التشريعات السماوية سواء كانت مسيحية أو إسلامية أو خلافهما، فنجد أن الولايات المتحدة تمنع تدريس المواد الدينية في مدارسها العامة لتعارض تدريس تلك المواد مع الدستور الأمريكي العلماني الداعي لفصل الدين عن الدولة.

يطلق الكثير من معارضي العلمانية وخاصة المتدينون لقب "الكفار" على العلمانيين لمناداتهم بنظام إداري علماني بينما يصر بعض العلمانيون أنهم مسلمون أو مسيحيون لباً وقالباً في كنائسهم ومساجدهم ولكن ليس في ردهات المحاكم وعند إقرار التشريعات أو اختيار حاكم للبلد.

نشأة العلمانية في دول العالم:

ترتبط العلمانية بعصر التنوير في القرن الثامن عشر في أوروبا وتلعب الدور الأساسي في المجتمع الغربي، والشخص الذي ظهر بفكرة العلمانية هو جورج هوليواكي وهو بريطاني ملحد، وكما ظهرت العلمانية في الغرب في عصر التنوير

ظهرت فكرتها أيضاً في الهند، وحصلت هذه الفكرة على دعم كبير من الهندوسيين، والدولة التي كانت الأسبق في تطبيق مبادئ العلمانية بشكل عام هي كندا، أما اليابان فقد سعت لتطبيق العلمانية بعد الحرب العالمية الثانية حين استلم السلطة الحزب الليبرالي الديمقراطي (وهو حزب ذو توجه علماني) والذي لا يزال حاكماً إلى الآن بأغلبية ساحقة تسيطر على مقاعد البرلمان وعلى السلطة التنفيذية اليابانية، وفي تركيا بدأ تطبيق العلمانية في تاريخ 3 مارس 1924م عندما قام مصطفى كمال أتاتورك بعزل الشريعة الإسلامية عن الحكم والسياسة.

العلمانية وشموليتها:

تميز كتابات الفلاسفة بين نوعين من العلمانية: الجزئية والشاملة.

– العلمانية الجزئية:

هي رؤية جزئية للواقع لا تتعامل مع الأبعاد الكلية والمعرفية لمفهوم العلمانية، ومن ثم لا تتسم بالشمول، وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة، وربما الاقتصاد، وهو ما يعبر عنه بعبارة "فصل الدين عن الدولة"، ومثل هذه الرؤية الجزئية تلزم الصمت حيال المجالات الأخرى من الحياة، ولا تنكر وجود مطلقات أو كليات أخلاقية أو وجود غيبيات وما ورائيات، ويمكن تسميتها "العلمانية السياسية" أو "العلمانية الأخلاقية" أو "العلمانية الإنسانية".

– العلمانية الشاملة:

رؤية شاملة للواقع تحاول بكل صرامة تحييد علاقة الدين والقيم المطلقة والغيبيات بكل مجالات الحياة، ويتفرع عن هذه الرؤية نظريات ترتكز على البعد المادي للكون وأن المعرفة المادية المصدر الوحيد للأخلاق وأن الإنسان يغلب عليه الطابع المادي لا الروحي، ويطلق عليها أيضاً "العلمانية الطبيعية المادية" (نسبة للمادة والطبيعة).

ويعتبر الفرق بين ما يطلق عليه "العلمانية الجزئية" وما يسمى "العلمانية الشاملة" هو الفرق بين مراحل تاريخية لنفس الرؤية، حيث اتسمت العلمانية بمحدوديتها

وانحصارها في المجالين الاقتصادي والسياسي حين كانت هناك بقايا قيم مسيحية إنسانية، ومع التغلغل الشديد للدولة ومؤسساتها في الحياة اليومية للفرد انفردت الدولة العلمانية بتشكيل رؤية شاملة لحياة الإنسان بعيدة عن الغيبيات، واعتبر بعض الباحثين "العلمانية الشاملة" هي تجلي لما يطلق عليه "هيمنة الدولة على الدين".

مراحل العلمانية:

وقياساً على ذلك فلقد مرت العلمانية الشاملة بثلاث مراحل أساسية:

1- مرحلة التحديث: حيث اتسمت هذه المرحلة بسيطرة الفكر النفعي على جوانب الحياة بصورة عامة، فلقد كانت الزيادة المطردة من الإنتاج هي الهدف النهائي من الوجود في الكون، ولذلك ظهرت الدولة القومية العلمانية في الداخل والاستعمار الأوروبي في الخارج لضمان تحقيق هذه الزيادة الإنتاجية، واستندت هذه المرحلة إلى رؤية فلسفية تؤمن بشكل مطلق بالمادية وتتبنى العلم والتكنولوجيا المنفصلين عن القيمة، وانعكس ذلك على توليد نظريات أخلاقية ومادية تدعو بشكل ما لتنميط الحياة، وتآكل المؤسسات الوسيطة مثل الأسرة.

2- مرحلة الحداثة: وهي مرحلة انتقالية قصيرة استمرت فيها سيادة الفكر النفعي مع تزايد وتعمق آثاره على كافة أصعدة الحياة، فلقد واجهت الدولة القومية تحديات بظهور النزعات الإثنية، وكذلك أصبحت حركيات السوق (الخالية من القيم) تهدد سيادة الدولة القومية، واستبدل الاستعمار العسكري بأشكال أخرى من الاستعمار السياسي والاقتصادي والثقافي، واتجه السلوك العام نحو الاستهلاكية الشرهة.

3 - مرحلة ما بعد الحداثة: حيث الاستهلاك هو الهدف النهائي من الوجود ومحركه اللذة الخاصة، واتسعت معدلات العولمة لتتضخم مؤسسات الشركات متعددة الجنسيات والمنظمات غير الحكومية الدولية وتتحول القضايا العالمية من الاستعمار والتحرر إلى قضايا البيئة والإيدز وثورة المعلومات، وتضعف المؤسسات الاجتماعية الوسيطة مثل الأسرة، لتحل محلها تعريفات جديدة للأسرة: رجلان وأطفال- امرأة وطفل- امرأتان وأطفال...، كل ذلك مستنداً على خلفية من غياب الثوابت المعايير

الحاكمة لأخلاقيات المجتمع والتطور التكنولوجي الذي يتيح بدائل لم تكن موجودة من قبل في مجال الهندسية الوراثية.

ورغم خروج مصطلح "علمانية" من رحم التجربة الغربية، إلا أنه انتقل إلى القاموس العربي الإسلامي، مثيراً للجدل حول دلالاته وأبعاده، والواقع أن الجدل حول مصطلح "العلمانية" في ترجمته العربية يعد إفرازاً طبيعياً لاختلاف الفكر والممارسة العربية الإسلامية عن السائد في البيئة التي أنتجت هذا المفهوم، لكن ذلك لم يمنع المفكرين العرب من تقديم إسهاماتهم بشأن تعريف العلمانية.

وتختلف إسهامات المفكرين العرب بشأن تعريف مصطلح "العلمانية"، على سبيل المثال يرفض المفكر المغربي محمد عابد الجابري تعريف مصطلح العلمانية باعتباره فقط فصل الكنيسة عن الدولة، لعدم ملاءمته للواقع العربي الإسلامي، ويرى استبداله بفكرة الديموقراطية "حفظ حقوق الأفراد والجماعات"، والعقلانية "الممارسة السياسية الرشيدة".

في حين يرى د.وحيد عبد المجيد الباحث المصري أن العلمانية **(في الغرب)** ليست أيديولوجية- منهج عمل- وإنما مجرد موقف جزئي يتعلق بالمجالات غير المرتبطة بالشؤون الدينية، ويميز د. وحيد بين "العلمانية اللادينية" – التي تنفي الدين لصالح سلطان العقل- وبين "العلمانية" التي نحت منحى وسيطاً، حيث فصلت بين مؤسسات الكنيسة ومؤسسات الدولة مع الحفاظ على حرية الكنائس والمؤسسات الدينية في ممارسة أنشطتها.

وفي المنتصف يجيء د. فؤاد زكريا- أستاذ الفلسفة- الذي يصف العلمانية بأنها الدعوة إلى الفصل بين الدين والسياسة، ملتزماً الصمت إزاء مجالات الحياة الأخرى **(الاقتصاد والأدب)** وفي ذات الوقت يرفض سيطرة الفكر المادي النفعي، ويضع مقابل المادية "القيم الإنسانية والمعنوية"، حيث يعتبر أن هناك محركات أخرى للإنسان غير الرؤية المادية.

ويقف د.مراد وهبة- أستاذ الفلسفة- وكذلك الكاتب السوري هاشم صالح إلى جانب "العلمانية الشاملة" التي يتحرر فيها الفرد من قيود المطلق والغيبي وتبقى الصورة العقلانية المطلقة لسلوك الفرد، مرتكزاً على العلم والتجربة المادية.

ويتأرجح د.حسن حنفي- المكر البارز صاحب نظرية "اليسار الإسلامي"- بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ويرى أن العلمانية هي "فصل الكنيسة عن الدولة" كنتاج للتجربة التاريخية الغربية، ويعتبر د.حنفي العلمانية- في مناسبات أخرى- رؤية كاملة للكون تغطي كل مجالات الحياة وتزود الإنسان بمنظومة قيمية ومرجعية شاملة، مما يعطيها قابلية للتطبيق على مستوى العالم.

من جانب آخر، يتحدث د.حسن حنفي عن الجوهر العلماني للإسلام-الذي يراه ديناً علمانياً للأسباب التالية:

1- النموذج الإسلامي قائم على العلمانية بمعنى غياب الكهنوت، أي بعبارة أخرى المؤسسات الدينية الوسيطة.

2- الأحكام الشرعية الخمسة (الواجب- المندوب- المحرم- المكروه-المباح) تعبر عن مستويات الفعل الإنساني الطبيعي، وتصف أفعال الإنسان الطبيعية.

3- الفكر الإنساني العلماني الذي حول بؤرة الوجود من الإله إلى الإنسان وجد متخفٍ في تراثنا القديم عقلاً خالصاً في علوم الحكمة، وتجربة ذوقية في علوم التصوف، وكسلوك عملي في علم أصول الفقه. ويمكن الرد على تصور علمانية الإسلام، بأنه ثمة فصلاً حتمياً للدين والكهنوت عن الدولة في كل المجتمعات الإنسانية تقريباً، إلا في المجتمعات الموغلة في البدائية، حيث لا يمكن أن تتوحد المؤسسة الدينية والسياسية في أي مجتمع حضاري مركب. وفي الواقع، هذا التمايز مجرد تمايز المجال السياسي عن الديني، لكن تظل القيمة الحاكمة والمرجعية النهائية للمجتمع (وضمن ذلك مؤسسات صنع القرار) هي القيمة المطلقة (أخلاقية- إنسانية- دينية) وهي مرجعية متجاوزة للدنيا وللرؤية النفعية.

هذا وقد تبلور مؤخراً مفهوم "ما بعد العلمانية" (بالإنكليزية: بوست سيكولاريزم- Post-secularism) وصاغه البروفسير جون كين، و"ما بعد" هنا تعني في واقع الأمر "نهاية"، وتشير إلى أن النموذج المهيمن قد فقد فعاليته، ولكن النموذج الجديد لم يحل محله بعد، حيث يرى أن العلمانية لم تف بوعودها بشأن الحرية

والمساواة (حيث تنتشر المنصرية والجريمة والنسبية الفلسفية) وأخفقت في العالم الثالث (حيث تحالفت الأنظمة العلمانية مع الاستبداد والقوى العسكرية) ولم تؤد إلى الجنة العلمانية الموعودة، ذلك في حين ظلت المؤسسات الدينية والقيم المطلقة فاعلة على مستوى المجتمع وحياة الناس اليومية، في معظم بلدان العالم الثالث.

والعلمانية ليست مناسبة للإسلام لأن العلمانية نشأت في أوروبا بعدما ضيق القساوسة على العلماء فخرج هذا الفكر كردة فعل للتضبيق بينما الإسلام لا يمنع العلم بل يدعو إليه قال تعالى ﴿وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (سورة فاطر/ 28).

النظرة الدينية الإسلامية للعلمانية:

يتلخص الموقف الإسلامي من العلمانية في عدة نقاط أبرزها:

1- العلمانية هي كفر صريح وقد أقر الله تعالى ذلك في القران الكريم إذ قال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة/ 44)، ويؤكد الله الموقف هذا أيضاً في سورة المائدة فيقول تعالى ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة/ 45) وبقوله: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (المائدة/ 47).. إذاً فان لا إسلام يقف حتى إلى جانب المسيحي المتدين ضد العلمانية يقول ابن حزم: "ثق بالمتدين وإن كان على غير دينك، ولا تثق بالمستخف وإن أظهر انه على دينك".

2- العلمانية في نظر الإسلاميين ليست إلا عقيدة كباقي العقائد وأن إدعائها بأن الإنسان إذا ما ابتعد عن الدين سيعيش بحالة أفضل زائف، لأن العلمانية بنظرهم عقيدة كباقي العقائد وأنها تخضع للقانون الذي يحكم جميع العقائد وهو (إن كل عقيدة تسعى للتخلص من باقي العقائد والحلول مكانها، فهم يتحاربون ليعلموا عبدة من يكونون).. وهذا ما تفعله العلمانية، إذاً هي بمثابة دين جديد.

3- العلمانية أزالت التفرقة الدينية والحروب التي اندلعت على أساسها، هذا قد يكون صحيحاً، ولكن وضعت بدلاً عنها التفرقة القومية والوطنية وهذا لم يغير شيئاً.

4- الانجاز الذي تدعي العلمانية إنها حققته في تركيا وقضائها على الخلافة العثمانية، هو ليس نتيجة قوة العلمانية وإنما نتيجة لضعف الوعي الديني عند المسلمين.

5- العلمانية ما هي إلا نسخة مطورة عن الماسونية، إذ أن الإسلاميين يقولون أن لدى العلمانيين هوساً كبيراً في التعامل مع أعداء الإسلام ومثال على ذلك العلاقة التي أقامتها الدولة العلمانية في تركيا مع إسرائيل، وهي التي لا تقل تمسكاً بديانتها عن المجتمع الإسلامي، وهذا يوضح العلاقة بين العلمانية والماسونية كما يزعم الإسلاميون.

6- إن ادعاء العلمانيين ببطلان الحديث الشريف الذي يقول: "إن الله لم يجعل شفائكم بما حرم عليكم" باطل.. إذا كان القران أقر أن هناك فائدة في بعض المحرمات ولكن الحرمة تكمن في أن ضررها أكثر من نفعها، يقول تعالى ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (البقرة/ 219).

7- إن الإسلام لم ينهض به المفكرين ولا الأطباء إنما نهض به الدعاة والحكام العقلاء وإدعاء العلمانيين بأن الدولة الأموية كانت دولة تميز بين الناس باطل، وإلا بم يمكننا تفسير الإقبال الكبير لشعوب أسيا على الإسلام، والذي كان يقوم بالدور الأبرز فيه الجار وليس الجيوش والحكام..

8- يقول الإسلاميون إن العلمانية تساوي بين المحسن والمسيء لأن الإنسان بطبيعته يتبع هواه وغريزته إلا في حال إذا خاف من شيء وارتدع بسببه، وهذا الرادع لن يكون إلا دينياً أو اجتماعياً أو عاطفياً، فهذا يعني أن الجريمة متفاوتة فانا حينما اسرق مالاً من بلد معين والتجأ إلى البلد المعادي له، فاني سأكون بطلاً قومياً في البلد الذي التجأت إليه بينما أكون مجرماً في البلد الذي سرقت منه وهذا ما يعني نسبية الجريمة فبعض الناس لا حرام في نظرهم إلا الذي لا يستطيعون الوصول إليه، أما المسلم فان رادعه ليس الخوف من هذا أو ذاك وإنما رادعه هو الخوف من الله وحده.

9- يستشهد الإسلاميون بالفساد الموجود في كافة البلاد العلمانية أخلاقياً وإدارياً ويقول أن المجتمعات العلمانية والملحدة هي أكثر المجتمعات تدهور أخلاقياً، فالولايات المتحدة رأس العلمانية والنظام العالمي تشهد معدلات مرتفعة من جرائم القتل والسطو والاغتصاب وتنتشر فيها العصابات وتنتشر فيها الرشوة والشذوذ الجنسي والسفور وعلى شاكلتها كافة البلدان العلمانية وخاصة الغربية، ويقولون أن هذه الأشياء لم تعرفها دولة المسلمون بهذا الشكل والانتشار الواسع.

10- يقول الإسلاميون أن ادعاء العلمانية بتحقيق الحرية الدينية كاذب قطعاً.. إذا فما معنى منع الحجاب في المدارس أليست حرية دينية ؟! إنهم يجبرون الناس على مخالفة شرائعهم وهذا كله من أجل نشر شريعتهم وعقيدتهم وهي العلمانية.

11- يجدر الذكر أن الله قد ذكر العلمانيين في القران وسماهم الصابئين أي: قوم باقون على فطرتهم ولا دين مقرر لهم يتبعونه حيث قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الحج/ 17).

12- ولابد من الإشارة أن هناك بين المسلمين مجموعات تدعي أنها الإسلام العلماني.. والإسلاميون يعتبرون أنها ليست من الإسلام في شيء.. وأكثر من يتبعون هذا النهج هم اليساريون، أمثال القوميين العرب.

وفي الخلاصة فان الإسلاميون يعتبرون العلمانيـة مثلهـا كمثـل الـشيوعية والإلحاد والتبشير والتهويد ليست إلا جزءاً من الغزو الثقافي والفكري والحرب المعلنة على الإسلام.

عنصرية Racialism:

المنصرية (Racialism) نظرية تبـرر التفـاوت الاجتمـاعي والاسـتغلال والحروب بحجة انتماء الشعوب لأجناس مختلفة.

وهي ترد الطبائع الاجتماعية الإنسانية إلى سـماتها البيولوجيـة العنـصرية، وتقسم الأجناس بطريقة تعسفية إلى أجناس (عليا) و(دنيا)، وقد كانت المنصرية النظرية الرسمية في ألمانيا النازية.

واستخدمت لتبرير الحروب العدوانية وعمليات الإبادة الجماعية.

العنف Violence:

هناك عدة مواضيع في العلوم الإنسانية مازالت من المواضيع اللامفكر فيهـا، على الرغم من حضورها اللافت في مجتمعنا المعاصر، فقد ثبت اليوم مـدى أهميـة دراسة هذه المواضيع التي كانت ذات يوم تبدو على الهـامش وتفتقـر إلـى الجهـود المعرفية والتحليلات العلمية، خاصة في ظل التحولات الكبرى التي تمر بها المجتمعات البشرية وتهدد تماسك نسيجها العام، لذا فمن الواجب أن نعمل جاهدين علـى تفكيكهـا والحفر في أصولها، لعلها أن تكشف لنا عن أنماط حركاتها وأساليب تحولها، وأن نعمل على تقنينها، وأن نخضعها للمناهج العلمية المعروفة، ومن بين أهـم هـذه المواضـيع ظاهرة العنف، ولاسيما أنها تتنامى بوتيرة متصاعدة مخيفـة تهـدد قيمنـا ومـستقبلنا ووجودنا نفسه.

على هذا النحو، اتجهنا في هذا التحليل اتجاهاً مفاهيمياً تنظيرياً حول العنـف، دون التوجه إلى معرفة تجلياته، وذلك بغية تعرية جوانبـه، والكـشف عـن أصـوله الفكرية، لأنه ليس سوى فكر انعكاسي ناجم عن متغيرات بعينها، ومهمتنـا هنـا هـي العمل على جعل هذا الفكر لا ينعكس حتى لا يكون عدمياً، كمـا هـو معـروف فـي

المرجعيات الدينية وإيديولوجيات الأقليات والنزعات المتطرفة، من خلال تكييف فكرنا الاجتماعي العام مع دروب العلم والمعرفة ومعطيات الحضارة الإنسانية المهذبة، فما هو مفهوم العنف إذن؟ ومتى يصير العنف إيديولوجيا وإرهاباً؟

تعتبر ظاهرة العنف من أقدم الظواهر التي عرفها الإنسان في تاريخه، وإن كانت هذه الظاهرة شهدت في بعض العصور رواجاً وازدهاراً، وهذه الظاهرة تبدو اليوم محمولةً على دفقة جديدة من التصاعد الرهيب، في أنحاء المعمورة قاطبة، بما يبعث على القلق، ويحتم التأمل مطولاً فيها، شأنها شأن باقي الظواهر السياسية والاجتماعية، فلا تكفي في إيجادها أو إزالتها عزيمة فرد أو أفراد، لأنها حصيلة جملة من العوامل والشروط والظروف، وهي ثمرة مركب كبير معقد من البواعث والقوى، فإذا كان إيمان أفلاطون قديماً بجعل الفلسفة مرشداً أميناً للسلك الإنساني، انطلاقاً من سعيه في تأهيل رجال سياسيين قادرين على الحكم بمقتضى أحكام العقل، فتبشير الناس بالعدل وإقامته بينهم اليوم لا يزالان المشروع الأساسي لكل فلسفة ترغب في مكافحة العنف بجميع تجلياته، من ظلم واستبداد وقمع وقتل مجاني، وفي تحقيق العدالة والوحدة والسلام، حيث إن العنف في أشكاله يخضع لقوانين مختلفة تحد من ظهوره ونموه، وتعمل أيضاً على زواله، بل إن السبيل إلى ذلك هو التأثير فيه عن طريق معرفة عوامل مخاضه ونشأته.

إن مثل هذا المركب من الظواهر الاجتماعية صعب وشاق على الإحاطة دون شك، وخصوصاً بعدما أصبح متجلياً في شكل كبير في مجتمعاتنا العربية المعاصرة، على اختلاف ألوانه ومرجعياته ومدى تأصله في التراث العربي-الإسلامي، كونه كان سبباً في التغيرات والأحداث الكبرى التي كونت المجتمعات الإسلامية في تاريخها، الذي لم يخل قط من الصراعات والحروب والنزاعات، وخاصة مجتمعات المغرب العربي ومجتمعات بلاد الرافدين والهلال الخصيب، مقارنةً بمجتمعات الخليج الأقل عنفاً، وهذا يعود إلى أن تلك المجتمعات كانت، تاريخياً، مسرحاً للعنف بجميع أطيافه ومسمياته، مما كان سبباً كافياً لدخوله في

أساس تركيبتها التاريخية، حتى صار من أهم إفرازات هذه المجتمعات، بوصفها مجتمعات جبلت على العنف كجزء من المخيال العربي- الإسلامي وبنية من البنيات التاريخية والأنثروبولوجية التي ترعرع فيها.

إذن فلنسأل عن شرعية العنف من خلال ضبط تعريفاته، ونظراً لحركية مفهومه ومطاطيته، كان من العسير الإحاطة بتعريف جامع مانع يعبر عن حقيقته ويحدد مشكلاته في الخطاب الفلسفي، وهذا راجع إلى تعدد التعريفات التي وقفت على حقيقته، نظراً للطبيعة السياسية والاجتماعية، المركبة والمتغيرة، التي يمتاز بها، الناتجة في عموسها عن خبرات مشتركة تختلف باختلاف المكان والزمان، فما هو مفهوم العنف؟

"العنف"، في دلالته بالعربية، كما ورد على لسان كبار اللغويين العرب قديماً وحديثاً، وعلى رأسهم ابن منظور، يعني الخرق والتعدي: فنقول عنف أي خرق ولم يرفق، وهو ضد الرفق: عنف به وعليه يعنف عنفاً وعنافة أي قسا عليه، وهو عنيف إن لم يكن رفيقاً في أمره، ونقول اعتنف الأمر أي أخذه بعنف، وأعنف الشيء أخذه بشدة وقسوة[1] ويعرف به جميل صليبا في معجمه الفلسفي على أنه مضاد للرفق، مرادف للشدة والقسوة، و"العنيف" violent هو المتصف بالعنف: فكل فعل شديد يخالف طبيعة الشيء ويكون مرفوضاً منه وخارجاً عنه فهو بمعنى ما فعل عنيف، والعنيف هو القوي الذي تشتد صولته بزيادة الموانع التي تعترض سبله، والعنيف من الرجال هو الذي لا يعامل غيره بالرفق، والعنف أيضاً استخدام القوة استخداماً غير مشروع أو غير مطابق للقانون[2]، ويعرف به أحمد خليل أحمد على أنه الإيذاء باليد أو باللسان أو بالفعل أو بالكلمة في الحقل التصادمي مع الآخر[3].

(1) ابن منظور، لسان العرب، دار لسان العرب، بيروت، مج 3: ص 903.

(2) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ج 2: ص 12.

(3) خليل أحمد خليل، المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، دار الحداثة، بيروت، ط 1: 1984.

أما دلالته في الفكر الغربي، فهو مقابل للفظة violence في كـلا الفرنـسية والإنكليزية، المشتقة من كلمة vis اللاتينية التي تعني القوة الفيزيائية[1]، فدلالته مشابهة للدلالة العربية التي تفيد الإكراه والتفوق العضلي على الآخر، ويعرف أندريـه لالانـد العنف كما يلي:

هو استعمال غير مشروع أو على الأقل غير قانوني للقوة. "عندما نكون، نحن الذين نعيش في ظل قوانين مدنية، مكرهين على إبرام عقدٍ مـا لا يقتـضيه القـانون، نستطيع، بموجب القانون، أن ننقلب على العنف"، (العبارة بين أهلة لمونتسكيو من روح الشرائع)[2].

وهناك تداخل كبير بين العنف وبين بعض المفاهيم المطابقة له، أو هناك، على الأقل، صعوبة في الفصل بين العنف وبعض المرجعيات التي تكون سبباً فيـه والتـي يتخذ العنف من خلالها شكلها وأساليبها، وهو ما يجعله يتخذ درجات متفاوتة من حيـث الشدة والخطورة، كالإيديولوجيات المختلفة والإرهاب، فمتى يكون العنف إيـديولوجيا؟ إن ما يثير التساؤل حول علاقة العنف بالإيديولوجيا هو أن هناك عدة إيديولوجيات تقوم على شرعنة العنف كممارسة، فكيف ذلك؟

المعروف أن الإيديولوجيا هي جملة وجهات نظر سياسية وأخلاقيـة تعكـس مصالح معينة[3]، أو هي منظومة أفكار وقيم تحدوها رغبـة الحفـاظ علـى الوضـع الاجتماعي القائم، تنبثق كانعكاس عن ظروف الحياة المادية والروحية للمجتمع، حيـث تشمل جميع النتاجات الثقافية والرمزية فيه، وبذلك فإن الإيديولوجيا هي ركيـزة كـل

(1) Jean-Claude Chesnais, Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours, Éditions Robert Laffont, Paris, 1981, p. 334 .

(2) André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 18e édition, Delta, Beyrouth & PUF, Paris, 1996, p. 1210 .

(3) ب.ن. بونوماريوف (محرر)، القاموس السياسي (مختارات)، بترجمة عبد الرزاق صافي، دار الفارابي، بيروت 1987، مج 1: ص 78.

نظام اجتماعي وسياسي، لأن المجتمع يقوم أصلاً على الهيمنة الإيديولوجية[1]: فالهيئات والمرجعيات تحافظ على استمرارها عن طريق القوة والعنف بوصفه إيديولوجيا، سواء كان عنفاً "مادياً" أو عنفاً "رمزياً"، وهذا النوع الأخير من العنف كثيراً ما أشار إليه المفكر الفرنسي بيير بورديو، محللاً خصوصياته في سياق تحليله للواقع المعاصر، سوسيولوجياً وبسيكولوجياً، على أنه ذلك العنف الذي، لكي يمارس ممارسةً فاعلة، يفترض بأولئك الخاضعين له أن يكونوا "متواطئين" مع الطرف الآخر، من حيث إنهم يغرقون في التصورات والمشكلات التاريخية والاجتماعية بما لا يسمح لهم برؤية العنف الرمزي الممارس عليه كشكل من أشكال العنف يمارس عن طريق اللباس واللغة والأسلوب والكلام والأكل والجنس، كأداة أساسية لإضفاء المشروعية على منظومة تلك المرجعية لتعبئة رضا الجماهير بها، بذلك يصير العنف مبرراً أخلاقياً ومعقولاً.

وهناك بين المهتمين بالموضوع من يربط بين العنف والإيديولوجيا في الكثير من مظاهر العنف العصري، بوصفه عنفاً باسم إيديولوجيات معينة، وما تطرحه هذه هي عملية تبريرية لممارسة العنف، أي أن العنف يظهر كأداة تستخدمها الحركات الاجتماعية والسياسية لتحطيم أشكال سياسية تراها قديمة وبالية، وهكذا يصير العنف وسيلةً للقضاء على مظاهر التخلف الاجتماعي والسياسي، بحيث تغدو الدعوة إلى ممارسة العنف ظاهرةً وعلنية: مثال ذلك الإيديولوجيا الماركسية التي اصطلحت عليه بـ"العنف الطبقي"، الذي يغدو وسيلة صراع بين المستغِلّين والمستغَلّين، وكذلك الإيديولوجيات الجماهيرية التحررية، والشيء نفسه ينطبق أيضاً على الإيديولوجيات الإسلاموية اليوم.

لقد ارتبط العنف بإيديولوجيات العالم الثورية المعاصرة، ابتداءً من الجاكوبية إبان الثورة الفرنسية (1789)، التي استمرت مع الاشتراكية الثورية والماركسية-اللينينية، وأيضاً مع سائر الإيديولوجيات الثورية ذات المنطلق القومي والعرقي

(1) انظر كتابات محمد سبيلا، وخاصة كتابه الإيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992.

والديني، ونجد أن هذه الإيديولوجيات تصدر عن مقولة العداوة والعنف كممارسة، والموقف الإيديولوجي هنا من العنف هو تحديد "العدو" أو "الخصم"، كأن تكون البرجوازية هي العدو اللدود للاشتراكية والشيوعية، والنازية عدوة السامية، الخ، وهذا ما يجعل العنف الإيديولوجي عنفاً تدميرياً وعدمياً، كما في الحركات الإسلاموية المنتشرة في العالم العربي- الإسلامي، التي تمخضت عن تفجيرات نيويورك ولندن ومدريد والدار البيضاء والجزائر العاصمة وباتنة.

وهنا يجب دائماً أن نموضع العنف تاريخياً لنقيسه إلى منطق الوضع السائد، فنربطه بالدينامية العقائدية التي تولده، وأن ننظر إلى الكل التاريخي الذي يظهر فيه، بدلاً من أن نحكم عليه تبعاً لأخلاقية محضة أو فكرة مجردة عن الإنسان، فلا نأتمر بما يراه الضمير الأخلاقي المحض وحسب، بل نراعي في تفسيره المجرى التاريخي للمرحلة الديالكتيكية التي حدث فيها.

من هذه الآراء، يتضح لنا أن التبرير الإيديولوجي هو في الواقع ما يجعل ظاهرة العنف تتخذ موقعاً في الوعي التاريخي والأخلاقي، والثورات التحررية خير دليل على هذا الواقع، متذرعةً بأن الهدف الذي تسعى إليه هو الحرية والمساواة بين الأفراد والاستقلال والقضاء على العبودية، فالعنف الثوري، وإن بدا أنه الوسيلة الوحيدة التي نجحت في تغيير البنيات التي كان عليها المجتمع الجزائري تحت الاستعمار الفرنسي، إلا أنه سرعان ما تصادم مع العنف الإرهابي العدمي من جديد، فما معنى العنف الإرهابي؟

مما لاشك فيه أن هناك عوائق تنشأ حين نكون في صدد تعريف مفهوم الإرهاب وتحديد أبعاده المتعددة، بوصفه ظاهرة اجتماعية وسياسية، ويتضح لنا أن المعنى اللغوي لكلمة "إرهابي" terroriste هو من يلجأ إلى فعل الترهيب والتخويف، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾(سورة الأعراف/ الآية 116)، فكلمة "استرهاب" في الخطاب القرآني تتضمن معاني الرهبة والرعب والخوف مما أظهره سحرة فرعون من أعمال.

هنا يمكن لنا معالجة مفهوم الإرهاب كأحد إشكالات العنف السياسي بخطورته المتصاعدة، دون التمييز بين الأفراد، مع الآثار الاقتصادية والاجتماعية والنفسية التي يخلفها، فلماذا كان موضوع الإرهاب مرتبطاً دوماً ارتباطاً وثيقاً بالعنف؟

إذا بحثنا في تاريخية الإرهاب ونقبنا عن أهم التنظيرات التي خصته نجده حديثاً، لكنه، كممارسة، قديم قدم الإنسان، إذ ورد مفهوم الإرهاب أول مرة في العام 1798 في قاموس الأكاديمية الفرنسية[1] فقد ظهر بظهور الدولة الحديثة، خاضعاً لقوانين سوسيولوجية وسياسية محددة، مقترناً بالعنف العدمي، فالإرهاب يسعى إلى تدمير الدولة الحديثة، وهو مضاد لها، ويعتمد الضرب الأقصى من العنف، وهنا يمكن أن نشير إلى المفكرة حنة أرندت في كتابها الشهير في العنف الذي بينت فيه أهم الفروق بين العنف والإرهاب، حيث إن الفرق بينهما كالفرق بين الإرهاب الديكتاتوري الذي يقوم على الاستبداد وبين الإرهاب التوتاليتاري الذي يضرب الأقرب إليه حتى، كما حدث في مصر والجزائر والمغرب والعراق إبان السنوات الأخيرة.

أما الإرهاب الديني- وهو الأكثر انتشاراً الآن في عالمنا الإسلامي- فهو، وإن كان معظمه توتاليتارياً من حيث طبيعته، فهو ظاهرة خاصة بنوع المجتمعات التي تسعى وراء الحداثة واكتساب طرائق العلمانية، أي المجتمعات التي تبحث عن التغيير، سواء المادي أو المعنوي.

وأما الإرهاب السياسي، فهو ذلك السلوك الرمزي الذي يقوم على استخدام منظم للعنف الذي ينجم عن الخوف والقلق، فاستخدام هذا النوع من العنف هو أحد مكونات الفعل الإرهابي الذي يدخل في نزاع مع دولة القانون حول إمكانات الأمة وتاريخها، فهو صراع من أجل امتلاك الحقيقة، فالإرهاب ينطلق من رفض المجتمع، دون أن يكون هناك هدف واضح من هذا الرفض أو غاية محددة، فهو يحتوي بداخله الفوضى والعشوائية.

إذا كان العنف سلوكاً غير رسمي يسعى إلى حل تناقضاته بالقوة، فإن الإرهاب هو الشكل اليائس للمنخرطين فيه، فالعنف الإرهابي هو أقرب إلى الانتقام

(1) Jean-Claude Chesnais, Histoire de la violence…, p. 334.

والاقتصاص، وهذا ما يمكن لنا استقراؤه من عدة تجارب إرهابية معاصرة في العالم، بما يجعل الإرهاب، بهذا المعنى، عبارة عن عنف لا متناه مبني على أساس ما تطرحه الإيديولوجيات، وهو يكتسي شيئاً من التفريق على أساس تصنيفي سياسي ظرفي، وليس على أساس علمي معرفي داخل الحقل الإبستمولوجي، متخذاً عدة أشكال مختلفة باختلاف أهدافه ودلالاته وأشكاله التاريخية والسياسية والسوسيوثقافية.

فما يمكن لنا أن نستخلصه مما سبق هو أن العنف من المواضيع المعقدة، تكهنت جميع الدراسات بمدى خطورته وانعكاساته المدمرة على الحياة بعامة وعلى قيمة الإنسان في الوجود بخاصة.

عولمة Globalization:

العولمة في اللغة تعني ببساطة جعل الشيء عالمي الانتشار في مداه أو تطبيقه، وهي أيضاً العملية التي تقوم من خلالها المؤسسات، سواء التجارية أو غير التجارية، بتطوير تأثير عالمي أو ببدء العمل في نطاق عالمي، ولا يجب الخلط بين العولمة كترجمة لكلمة globalization الإنكليزية، وبين "التدويل" أو "جعل الشيء دولياً" كترجمة لكلمة internationalization، فإن العولمة عملية اقتصادية في المقام الأول، ثم سياسية، ويتبع ذلك الجوانب الاجتماعية والثقافية وهكذا، أما جعل الشيء دولياً فقد يعني غالباً جعل الشيء مناسباً أو مفهوماً أو في المتناول لمختلف دول العالم.

أيضاً العولمة عملية تحكم وسيطرة ووضع قوانين وروابط، مع إزاحة أسوار وحواجز محددة بين الدول وبعضها البعض، وواضح من هذا المعنى أنها عملية لها مميزات وعيوب، أما جعل الشيء دولياً فهو مجهود في الغالب إيجابي صرف، يعمل على تيسير الروابط والسبل بين الدول المختلفة.

إضافات حول العولمة:

العولمة قد تكون تغيراً اجتماعياً، وهو زيادة الترابط بين المجتمعات وعناصرها بسبب ازدياد التبادل الثقافي، فالتطور الهائل في المواصلات والاتصالات وتقنياتهما الذي ارتبط بالتبادل الثقافي والاقتصادي كان له دوراً أساسياً في نشأتها،

والمصطلح يستخدم للإشارة إلى شتى المجالات الاجتماعيـة، الثقافيـة، الاقتـصادية، وتستخدم العولمة للإشارة إلى:

تكوين القرية العالمية: أي تحول العالم إلى ما يشبه القرية لتقارب الـصلات بين الأجزاء المختلفة من العالم مع ازدياد سهولة انتقـال الأفـراد، التفـاهم المتبـادل والصداقة بين "سكان الأرض".

العولمة الاقتصادية: ازدياد الحرية الاقتصادية وقوة العلاقات بـين أصـحاب المصالح الصناعية في بقاع الأرض المختلفة.

التأثير السلبي للشركات الربحية متعددة الجنـسيات، أي اسـتخدام الأسـاليب القانونية المعقدة والاقتصادية من الوزن الثقيل لمراوغة القوانين والمقـاييس المحليـة وذلك للاستغلال المجحف للقوى العاملة والقدرة الخدماتية لمناطق متفاوتة في التطـور مما يؤدي إلى استنزاف أحد الأطراف (الدول) في مقابل الاسـتفادة والربحيـة لهـذه الشركات.

والعولمة تتداخل مع مفهوم التدويل ويستخدم المصطلحان للإشارة إلى الآخـر أحياناً، ولكن البعض يفضل استخدام مصطلح العولمة للإشارة إلى تلاشي الحدود بـين الدول وقلة أهميتها.

العولمة: قضية مثيرة للجدل:

وبسبب تلك الاختلافات في المعنى، وكون العولمة سلاحاً ذا حدين، أو عمليـة لها مميزات عظيمة وعيوب خطيرة في نفس الوقت، أصبحت العولمة موضوعاً خلافياً ومثيراً للجدل في شتى أنحاء العالم، أيضاً زادت الأفكار الخاطئة وانتشر التشوش عـن الموضوع، وبسبب عيوب الإنسان خاصة قلة الاعتدال، انقسم معظم الناس في العـالم إلى قسمين:

قسم يشجع الفكرة ويرى فيها كل خير وإيجابية ولا يرى عيوباً على الإطـلاق أو يرى عيوباً ويقرر بصورة حاسمة أن التغلب عليها كلها يسير، ومعظم هذا القسم من الدول المتطورة والغنية.

وقسم يشجب ويعارض الفكرة بتعصب ولا يرى فيها إلا كل سلبية وشر وجشع وظلم، ومعظم هذا القسم من الدول الفقيرة والنامية.

أهم ما يمكن قوله في قضية العولمة هي أنها فكرة في حد ذاتها ليست إيجابية وليست سلبية، أي أنها ببساطة فكرة، لها تعريفها الخاص، ويمكن استخدامها في الخير أو في الشر، ومن دلائل ذلك هو أن مثلاً المسلم الذي يدرس العولمة دراسة تفصيلية، قد ينتهي به الأمر إلى أن يتمنى من قلبه لو اتحدت البلدان الإسلامية، ثم بدأت الأمة الإسلامية المتحدة في تطبيق العولمة، لما سيكون له ذلك من الأثر الإيجابي على نشر الإسلام وإفشاء السلام في العالم، ونفس المثال ينطبق على المسيحي المتدين، والصيني الوطني، والأمريكي الوطني، وهكذا.

إذن فإن المشكلة أو الخطر ليس في قضية العولمة نفسها كفكرة أو عملية، بل في كيفية تطبيقها وفي عيوب الإنسان نفسه التي قلَّ من استطاع التغلب عليها، مثل الطمع أو الجشع وما فيه من ظلم الغير والحب الشديد للمال وحب القوة والتسلط والتحكم، وغيرها من عيوب الإنسانية التي لا يمكن التغلب عليها إلا بطاعة الله وإتباع المنهج الذي وضعه للإنسانية، والذي ختم بإرسال محمد رسول الله- صلى الله عليه وسلم- والقرآن.

والخوف الرئيسي من تطبيق العولمة اليوم في بداية القرن الحادي والعشرين، قد يكون من أسبابه الرئيسية هو تسلط أمريكا كدولة عظمى في الوقت الحالي، على بقية دول العالم، وإتباع سياسات ظالمة للغير، وعدم احترام أي من القوانين الدولية، ومن هذا المنظور قد نظن أن معارضة العولمة قد تكون السياسة المثلى إلى أن يأمن الضعيف والفقير في هذا العالم على نفسه وماله ودمه، من الدول الأقوى والأغنى- خاصة أمريكا في الوقت الحالي-.

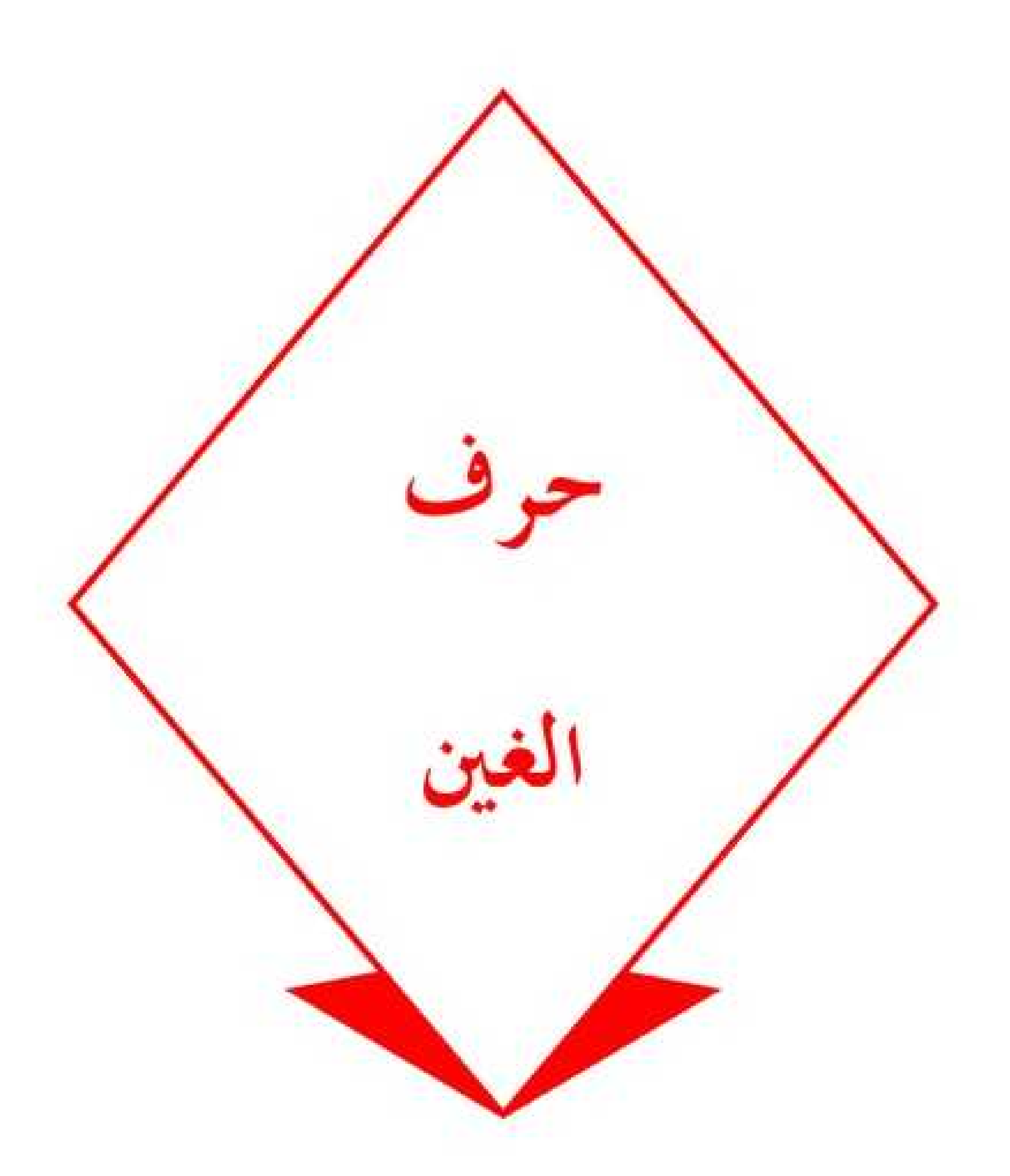
تواجه العولمة مقاومة قوية جداً في مختلف مناطق العالم وخصوصاً في أوروبا والدول النامية، إذ أنها قد تؤثر سلباً على إمكانيات نمو اقتصاديات محلية في ظل غياب التوازن بين الدول المتقدمة والفقيرة، كما يتهمها الكثيرون بأنها تذيب الثقافات المحلية وتجبر العالم في خدمة القوي، ويعتبرون أن الولايات المتحدة

الأمريكية تهيمن على العالم اقتصادياً من خلال فرض سيطرتها الاقتصادية والعسكرية من خلال ما يسمى بالعولمة، وبهذا المعنى ينتفي القول بأن "العالم تطور ليصبح قرية صغيرة"، ليصبح "العالم تأخر ليصبح إمبراطورية كبيرة"- في إشارة لتجدد الحلم الإمبراطوري الذي عاصرته الحضارة الإنسانية في عصور سابقة-.

ولكن هناك الكثير ممن يدافعون عن العولمة، والدول الأقوى- خاصة أمريكا- مع المؤسسات العملاقة التي تؤثر في اقتصاد العالم كله- مثل مايكروسوفت وهي أيضاً في أمريكا- قد تجبر كل دول العالم، بشركاتها ومؤسساتها المحلية، على الخضوع لقوانين العولمة الجديدة، وإن قاومت بعض الدول سياسياً، فإن الشعوب والمؤسسات والشركات لن تستطيع أن تقاوم اقتصادياً، هذا غير أن العولمة هي عملية ماضية في طريقها بدون توقف بالفعل، إن لم يكن سياسياً، فاقتصادياً وثقافياً بطريقة مكثفة، ومن كل ذلك قد نستنتج أن شجب ومعارضة الفكرة قد لا تكون الطريقة المثلى للتعامل مع قضية العولمة، يجب أن تتبع الشعوب والدول والمؤسسات سياسات أخرى من أجل جعل التأثيرات السلبية عليها في الحد الأدنى.

كيف نتعامل مع العولمة:

أول الطرق للتعامل مع أي قضية أو مشكلة هي دراستها، أي طلب العلم فيها، ولا يمكن أن تكون قراءة الجرائد اليومية وبعض المقالات الجانبية هي المصدر الوحيد لهذه الدراسة، ولن تستطيع أي جهة جادة التعامل مع القضية بمعلومات من مصادر مثل ذلك، بل يجب أن تدرس العولمة بمنتهى الجدية، وبناء عليه تأتي كل جهة أو يأتي كل فرد بالحلول والمخارج التي تناسبه.



حرف
الغين

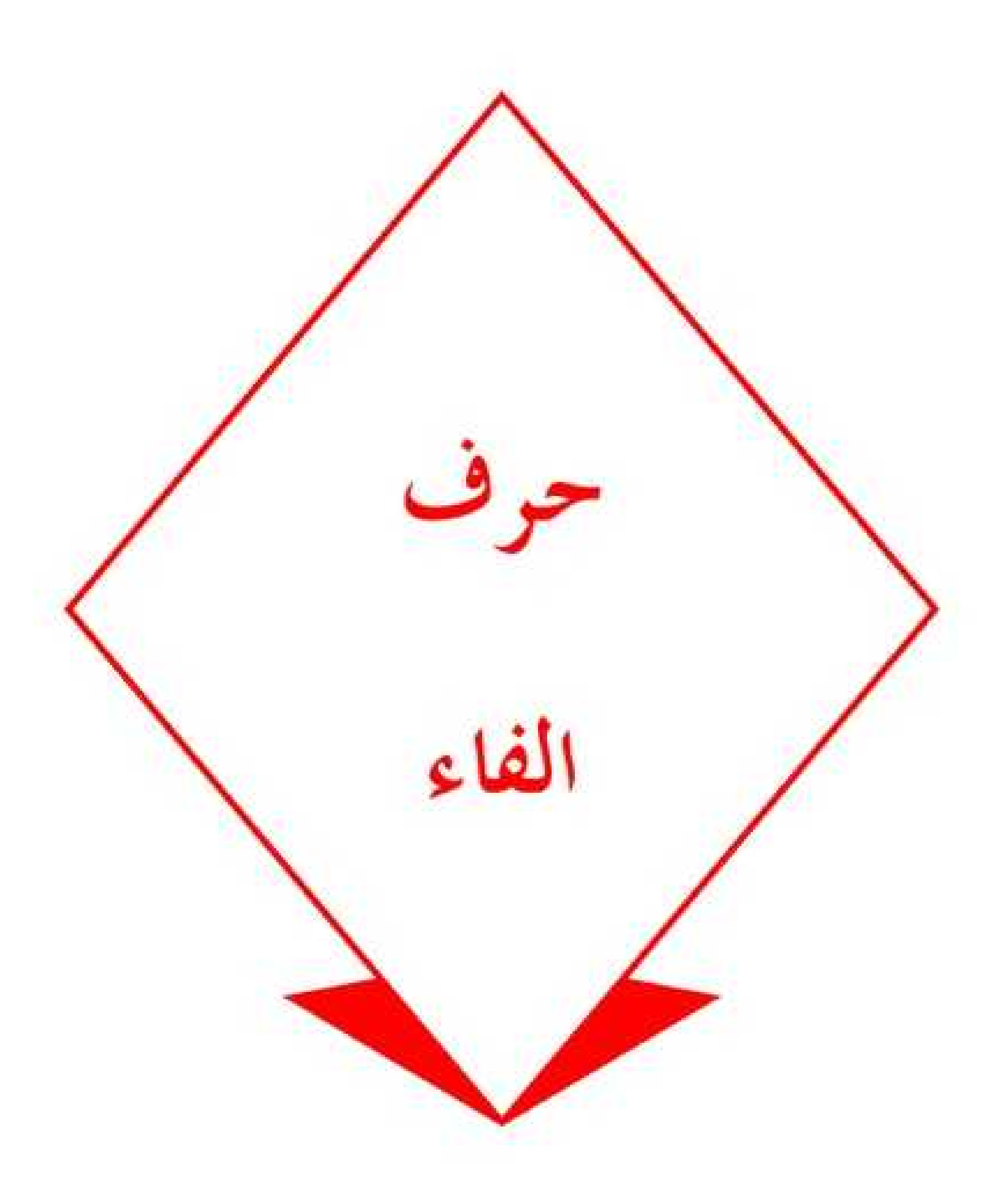


الغريزة Instinct :

تشير الغريزة، السليقة، الميل الفطري **Instinct**، فيما يتعلق بالحيوان، إلى ذلك السلوك التلقائي، الوراثي، والعيني، الذي يؤمن تكيفه مع البيئة المحيطة وبقائه الفردي والجماعي، لكن الدراسات الجارية، في إطار علم السلوك الحيواني بشكل خاص، بينت أن وصف الغريزة الكلاسيكي (الذي نجده مثلاً عند ج.هـ. فابر)، الذي يؤكد على نظاميتها ونجاعتها، إنما يحتاج إلى المزيد من التدقيق: حيث نلاحظ أننا بمقدار ما نرتقي على الصعيد الزوولوجي (الحيواني) فإن السلوك الغريزي الذي تولده المنبهات يظهر المزيد من المطاوعة، وخاصة حين يتعلق الأمر بتوسط حركات تتطابق مع كل حالة، ما قد يعني، بالنسبة للأنواع العليا، أن الغريزة يمكن أن تترافق مع نوع من التدريب.

أما بالنسبة لشمل الإنسان ضمن مفهومها، وحين لا يتعلق الأمر بسلوكيات أو تصرفات مكتسبة بشكل عادي أو ثقافي (كغريزة الأمومة مثلاً)، فإنه ينبغي توخي منتهى الحذر بسبب تواجد معطيات طبيعية لدى الإنسان قد تتفوق على تلك المعطيات المكتسبة- ونحن نعني هنا التعريف الراسخ للإنسان.

لذا يفضل اليوم، في مجال علم النفس تحديداً، الكلام على النوافع، عوضاً عن الغريزة، كما كانت تفعل الترجمات الأولى للألماني تريخ، حين كان يذكر تلك القوى غير الواعية التي تشكل الشيء أو الثنائية- والتي قبلها فرويد في النهاية- والمترنحة بين ذلك الميل إلى تدمير الذات أو العدوانية.



حرف الفاء



فاشية Fascism:

الفاشية (Fascism) مذهب سياسي اقتصادي نشأ بإيطاليا واشتق اسم الفاشية وشعارها من حزمة العصي والمطرقة وهي شعار الدولة في روما القديمة.

ونظرية الفاشية السياسية تقوم على سيادة الدولة المطلقة، فالدولة أعظم من الفرد، وحقها يفوق حقوق الأفراد ويسمو عليها، وواجب الإفراد معاونتها على أداء تلك الغاية.

ونظرية الفاشية الاقتصادية تقوم على تدخل الدولة في كل مظاهر النشاط الاقتصادي دون إلغاء رأس المال أو الملكية الشخصية.

فرويدية Freudian school:

الفرويدية مدرسة في التحليل النفسي أسسها اليهودي سيجموند فرويد Sigmund Freud وهي تفسِّر السلوك الإنساني تفسيراً جنسياً وتجعل الجنس هو الدافع وراء كل شيء كما أنها تعتبر القيم والعقائد حواجز وعوائق تقف أمام الإشباع الجنسي مما يورث الإنسان عقداً وأمراضاً نفسية.

المؤسس:

سيجموند فرويد المولود في فريبورج بمنطقة مورافيا من والدين يهوديين سنة 1856م، عاش طفولته برسلاو ألمانيا، ثم رحل إلى فيينا.

وفي 1885م ذهب إلى باريس وعاد في 1886م وبدأ يشتغل بدراسة الحالات العصبية والهستيريا مستعملاً التنويم المغناطيسي.

وضع كتاب تفسير الأحلام الذي نشره سنة 1900م ثم تتالت كتبه والتي تتناول التحليل النفسي وصار للتحليل النفسي مدرسة سيكولوجية صريحة.

أسس في فيينا مركز دائرة علمية وعقد المؤتمر الأول للمحللين النفسيين سنة 1908م إلا أن هذه الدائرة لم تدم طويلاً إذ انقسمت على نفسها إلى دوائر مختلفة.

انضم إلى جمعية بناي برث اليهودية سنة 1895م وراسل هرتزل وأهداه أحد كتبه مع إهداء، وسعيا معاً لتحقيق أفكار واحدة خدمة للصهيونية التي ينتميان إليها من مثل فكرة معاداة السامية التي ينشرها هرتزل سياسياً ويحللها فرويد نفسياً.

رجالاتها:

- لارنست جونز، مسيحي مولداً يهودي شعوراً ووجداناً.
- ولهلهم ستكل.
- فرنز وتلز.
- أوتورانك.

الفرد أدلر، غير أن هذا الأخير قد افترق عن مدرسة فرويد ليؤسس مدرسة سماها مدرسة علم النفس الفردي مستبدلاً بالدوافع الجنسية عند فرويد عدداً من الدوافع الاجتماعية.

كارل جوستاف يونج، سويسري نصبه فرويد رئيساً للجمعية العالمية للتحليل النفسي، لكنه خرج على أستاذه معتقداً بأن هذه المدرسة التحليلية ذات جانب واحد وغير ناضجة ووضع نظرية "السيكولوجية التحليلية".

الفرويديون المحدثون:

حدث انسلاخ كبير عن الفرويدية الأصلية وذلك عندما تكونت الفرويدية الحديثة التي كان مركزها مدرسة واشنطن للطب العقلي وكذلك معهد إليام ألانسون هوايت في الولايات المتحدة الأمريكية وهي مدرسة تتميز بالتأكيد على العوامل الاجتماعية معتقدة بأن ملامح الإنسان الأساسية إيجابية وهم يلحون على نقل التحليل النفسي إلى علم الاجتماع للبحث عن أصول الحوافز البشرية في تلبية مطالب الوضع الاجتماعي ومن أبرز شخصياتهم.

هاري ستاك سليفان. ت- 1949م أريك فروم ت- 1947م إيرام كاردينر ت- 1945م كارن هورني إلا أنهم ما يزالون يتمسكون بأشياء كثيرة من نظرية فرويد الأصلية من مثل:

1- الدافع اللاشعوري.

2- الكبت والمقاومة وأهمية ذلك في التحليل أثناء العلاج.

3- التأثير المستمر للخبرات الطفولية المبكرة.

4- طريقة التداعي الحر وتحليل الأحلام واستعمال حقيقة النقل الأفكار: ترتكز على أسس ثلاثة هي الجنس والطفولة والكبت.

نظرية الكبت هي دعامة نظرية التحليل النفسي وهي أهم قسم فيه إذ أنه لابد من الرجوع إلى الطفولة المبكرة وإلى الهجمات الخيالية التي يراد بها إخفاء فاعليات العشق الذاتي أيام الطفولة الأولى إذ تظهر كل الحياة الجنسية للطفل من وراء هذه الخيالات.

يعتبر فرويد مصّ الأصابع لدى الطفل نوعاً من السرور الجنسي الفمي والتغوط والتبول نوعاً من السرور الجنسي الأستي.

"اللبيدو": طاقة جنسية أو جوع جنسي، وهي نظرية تعتمد على أساس التكوين البيولوجي للإنسان الذي تعتبره حيواناً بشرياً فهو يرى أن كل ما نصرّح بحبه أو حب القيام به في أحاديثنا الدارجة يقع ضمن دائرة الدافع الجنسي.

يفترض فرويد وجود غريزتين، غريزة الحياة وتتضمن مفهوم الجنس وجزءاً من غريزة حفظ الذات وغريزة الموت وتمثل نظرية العدوان على الآخرين.

- "اللاشعور": هو مستودع الدوافع البدائية الجنسية.
- الـ "هي": مجموعة من الدوافع الغريزية الموجودة لدى الطفل عند ولادته.
- الـ "أنا": بعد قليل من ميلاد الطفل يزداد شعوراً بالواقع الخارجي فينفصل جزء من مجموعة الدوافع الـ "هي".
- الـ "أنا العليا": هي الضمير الذي يوجه سلوك الفرد والجانب الأكبر منه لا شعوري.

استفاد فرويد كثيراً من عقدة أوديب، تلك الأسطورة التي تقول بأن شخصاً قد قتل أباه وتزوج أمه وأنجب منها وهو لا يدري.

الآثار السلبية للفرويدية:

1- كثرة الإيماءات الداعية إلى الانحلال والتي أوردها فرويد في كتبه.

2- الامتناع عن الجنس قبل الزواج قد يؤدي إلى تعطيل الغرائز عند الزواج.

3- تحريم بقاء عذارة البنت بعد بلوغها لأنها تحمل "مشكلات".

4- تبرير عشق المحارم والزنا بهن.

5- محاربة الدين.

6- إيهامه أصحاب الأفعال الشائنة المحرمة أن ما يقومون به عمل طبيعي لا غبار عليه.

بدأت هذه الحركة في فيينا وانتقلت إلى سويسرا ومن ثمَّ عمَّت أوروبا وصارت لها مدارس في أمريكا.

فريدريك إنجلز Friedrich Engels:

فريدريك إنجلز **(1820- 1895)** فيلسوف واقتصادي ألماني، ولد في بريمن في سويسرا، وتوفي في لندن، حيث أرسله والده ليدير معملاً كان يمتلكه في مدينة مانشستر، فاكتشف حقيقة الأوضاع العمالية، مما دفعه إلى التعاون الوثيق مع صديقه ماركس الذي التقى به في باريس في العام 1844 والذي أسس معه الأممية الأولى في العام 1864.

لم تكن مساهمة إنجلز في العمل المشترك مع ماركس بالأمر القليل: فقد سبق ماركس في فضح قانون المنافسة، وكان أول من وضع أسس نظرية مادية للمعرفة، من أهم مؤلفاته التي كتبها بمفرده الأنتي دوهرينغ، حيث حلل دور العنف في التاريخ وسلط الأضواء عليه، مبيناً كيف يساعد العنف في إصلاح الخلل القائم بين البنية الفوقية السياسية والبنية التحتية الاقتصادية من خلال النضال ضد مقاومة الطبقات الاجتماعية التي تمثل النظام القديم، ومؤلفه أصل العائلة والملكية الفردية والدولة، حيث درس أصول العائلة، محاولاً تطبيق الماركسية على معطيات عصره الأنثروبولوجية.

أهم مؤلفاته: الأنتي دوهرينغ (1876)، أصل العائلة والملكية الفردية والدولة (1884)، لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية (1886)[1].

فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche:

فريدريك فيلهيلم نيتشه (1844– 1900) فيلسوف ألماني، عالم نفس، وعالم لغويات متميز، تميز بشخصية عدوانية جداً، وكونه ناقداً حاداً للمبادئ الأخلاقية، والنفعية، والفلسفة المعاصرة، المادية، المثالية الألمانية، الرومانسية الألمانية، والحداثة عموماً.

يعتبر من بين الفلاسفة الأكثر شيوعاً وتداولاً بين القراء، كثيراً ما توصف أعماله بأنها حامل أساسي لأفكار الرومانسية الفلسفية والعدمية ومعاداة السامية وحتى النازية لكنه يرفض هذه المقولات بشدة ويقول بأنه ضد هذه الاتجاهات كلها، في مجال الفلسفة والأدب، يعتبر نيتشه في أغلب الأحيان إلهام للمدارس الوجودية وما بعد الحداثة، روج لأفكار اللاعقلاني والعدمية، استخدمت بعض آرائه فيما بعد من قبل إيديولوجي الفاشية.

حياته:

ولد في 15 تشرين الأول من العام 1844 في قرية روكن قرب لوتزن في سكسونيا من أسرة بولندية الأصل هاجر أسلافها إلى ألمانيا، كان والده وجده قسيسان بروتستانتيان، عاش حياة مدرسية عادية ومنضبطة تأثر في صغره بقيم الوحدة الألمانية وزعيمها بسمارك ورأى فيه كمالاً للشخصية الألمانية، توفي والده في العام 1849، فأصبح يتيماً وهو بعد في الخامسة عشر، فأخذته والدته إلى نورمبرغ، حيث أنهى الابتدائية والثانوية في مدرسة بفورتا، وبعد وفاة والده عرف انقلاباً وجهه إلى التشاؤم واكتشف في نفس الوقت الفيلسوف الألماني شوبنهاور وانغمس في قراءاته كما عشق الموسيقى الكلاسيكية وقام بمحاولات لتأليفها، في الجامعة درس نيتشه الفيلولوجيا وتعلم اللغات القديمة واهتم في سنة التخرج بالمسرح والفلسفة الإغريقية القديمة، وتخرج من

---

(1) تم تعريب أجزاء من هذا النص عن قاموس ناثان الفلسفي، تأليف جيرار دوروزوي وأندريه روسيل– تعريب: أكرم أنطاكي– مراجعة: ديمتري أفييرينوس.

جامعة بون حيث درس اللغات اللاتينية واليونانية والعبرية والفرنسية وتعمق في دراسة الأدب الإغريقي.

عين أستاذاً في فقه اللغة القديمة في جامعة بال بسويسرا قبل أن ينتهي من إعداد رسالته للدكتوراه، وبعد تخرجه ومزاولته لتدريس الفلسفة في المعاهد الألمانية بدأت صحته تتدهور، فانقطع نيتشه عن التدريس لتبدأ فترة أخرى في حياته هي فترة التأليف والكتابة والتنقل، على الرغم من تردي أحواله الصحية.

تعرف نيتشه على الموسيقار الألماني الشهير ريشارد فاغنر ورأى فيه تجسيداً للعبقرية وعاش معه فترة رافقه فيها في رحلاته ولكن سرعان ما انقلب نيتشه ضده وكانت القطيعة بينهما هي الشرارة التي أطلقت فكر نيتشه مثل العاصفة على القيم الأوروبية إذ رأى في المسيحية انحطاطاً وأن النمط الأخلاقي الصائب هو النمط الإغريقي.

كتب نيتشه في فترة قصيرة العديد من الكتب التي أثارت النقد الشديد وهاجم كل القيم دون استثناء معيداً إلى الفلسفة دورها في إعادة النظر في كل شيء وعدم التسليم بالبديهيات وصاغ فكره في فلسفة إرادة القوة ومنها خرجت فكرة السوبرمان حيث أراد نيتشه تجاوز مرحلة الإنسان بإعلان موت الإله ومنه نهاية وصايته، قضى نيتشه السنوات الأخيرة من حياته في حالة شبه جنونية لكنه كتب خلالها أعظم أعماله وأكثرها تعقيداً "هكذا تكلم زارادشت".

سيرته الفلسفية:

دخل نيتشه عالم الفلسفة عبر الفيلولوجيا (وهي دراسة الكتب التاريخية في إطارها التاريخي الصحيح من دون ترجمة) ومكنته دراسته الجامعية من تحصيل ثقافة كونية شاملة، كان اهتمامه الاولوي ومهنته هي الكتب الفلسفية اليونانية القديمة، وكان الرافد الأساسي لكل ما سيقدمه في التفكير الفلسفي هو الفكر الإغريقي القديم الذي كان بالنسبة إليه مقياس الأشياء والذي رأى من خلاله انحطاط عصره، لقد كان نيتشه اقرب إلى أن يكون أخلاقياً من أن يكون فيلسوفاً بالمعنى المعروف في عصره إذ نظر للأخلاق وبحث فيه ولم ينظر للماهيات.

بعض أقواله:

- جولة سريعة في مصح عقلي تثبت أن الإيمان لا يثبت شيئاً.
- الرسالة زيارة غير معلنة، وساعي البريد هو رسول المفاجآت الفظة، عليك أن تخصص ساعة في الأسبوع فقط لاستلام الرسائل، وتستحم بعد ذلك.
- زوج من العدسات القوية كفيلة بأن تشفي عاشقاً.
- أحد أهم مواضيع الشعر هو ملل الله بعد اليوم السابع من الخلق.
- تستطيع المرأة أن تكون تصنع صداقة جيدة مع الرجل، لكن عليها أن تدعم هذه العلاقة ببعض البغض لتحافظ عليها.
- أشعر أن علي أن أغسل يدي كلما سلمت على إنسان متدين.
- النساء... يرفعن ما هو مرتفع أكثر وأكثر... ويزدن ما هو منخفض انخفاضاً.
- كل المصداقية وكل الضمير وكل أدلة الحقيقة تأتي من الحواس فقط.
- الحياة جدل بين الذوق والتذوق.
- كل العلوم خاضعة لمهمة أن تحضر البيئة المناسبة لمهمة الفيلسوف، ليحل مشكلة القيم، ليحدد حقيقة ترتيب وتصنيف القيم البشرية.
- كل الأشياء خاضعة للتأويل، وأياً كان التأويل فهو عمل القوة لا الحقيقة.
- كل الأفكار العظيمة يمكن فهمها أثناء المشي.
- "كل الحقائق بسيطة"، أليست هذه كذبة مضاعفة؟
- عندما تحدق في جهنم عميقاً، فإن جهنم تحدق في عمقك.
- أكثر الأكاذيب شيوعاً هي الأكاذيب التي نوجهها لأنفسنا... أن تكذب على الآخر فهذه حالة نادرة مقارنة بكذبنا على أنفسنا.

وقد قال مخاطباً أخته: إنما إذا ما مت يا أختاه لا تجعلي أحد القساوسة يتلو علي بعض الترهات في لحظة لا أستطيع في الدفاع عن نفسي، (ولكن لم تتحقق أمنيته إذ تلا عليه القساوسة في ساعة دفنه).

مؤلفاته:

بالترتيب التاريخي:

- من حياتي 1858 .
- من روح الموسيقا 1858
- نابليون الثالث كرئيس 1862
- القدر والتاريخ 1862
- الإرادة الحرة والقدر 1962
- هل يستطيع الحسود أن يكون سعيداً حقاً 1863
- حياتي 1964
- الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي.
- سولد التراجيديا 1872
- تأملات في غير الأوان (في ثلاثة أجزاء).
- هو ذا الإنسان (إنساني، إنساني جداً) 1878
- المسافر وظله 1879
- الشروق 1881
- العلم المرح 1882
- هكذا تكلم زرادشت 1883- 1885
- ما وراء الخير والشر 1886
- قضية فاغنر 1888
- أفول الأصنام 1888
- عدو المسيح 1888
- نيتشه مقابل فاغنر 1888
- إرادة القوة في جزأين (1884- 1888)، الذي كان الكتاب الوحيد الذي لم تتح له فرصة إتمامه وتنسيقه (مجموعة ملاحظات قدمتها أخته، لا تعبر بالضرورة عن رأي نيتشه) 1901.

وقد ترجمت أعمال نيتشه إلى مختلف اللغات، ومنها العربية، واكتسب منذ العام 1888 شهرة عالمية واسعة، أصيب نيتشه بانهيار عقلي وبدني في كانون الثاني سنة 1889، وتوفي في 15 تشرين الأول 1900.

يعد فريدريش نيتشه عبقرية فذة في تاريخ الفلسفة، إذ تركت أفكاره تأثيراً كبيراً على التطورات السياسية والفكرية والفلسفية اللاحقة، ويرتبط اسم نيتشه بالنقد الجذري للفلسفة والدين والأخلاق والعلم، فهو يفهم الحداثة من خلال أهم حدث يميزها، وهو موت الإله، وهو ينطلق من هذه المقولة ليصف الإنسانية الحديثة بأنها إنسانية العدمية، وهنا تأخذ عبارته "مات الإله" دلالة جديدة ومعنى جديداً: لقد "مات الإله" بمعنى أنه لا ينفي وجوده، بل يعلن موته، لا يقتله، بل ينقل حادثة قتله، فالأمر لا يتعلق بالعبارة الميتافيزيقية التي تؤكد أنه لا يوجد إله، بل بمعاينة حدث قتله، وهذا ما لاحظه ألبير كامو (1913- 1960) عندما قال:

لم يعقد نيتشه النية على قتل الإله، فقد وجده ميتاً في نفوس أهل زمانه، وأدرك قبل غيره أهمية الحادثة.

إن إعلان نيتشه عن مقتل الإله ليس مجرد قضية إلحاد أو معارضة للديانات، بقدر ما هي قضية وعي فلسفي، وقضية قيم، وقضية فكر، وتندرج عبارته في إطار وعي فلسفي بالعصر لأنه لم يجد إلهاً، بل عرضت عليه جثة إله، لقد عصفت العلوم الحديثة ورؤاها بالفكر الديني، واهتزت فكرة الإله في وعي البشر، وتقلصت مكانته تدريجياً في ظل تقدم العلوم، فكان لابد أن يحدث تحويل عام للأفكار والقيم في وعي البشر، لأن الإله، كفكرة أونطولوجية، لم يعد مثبتاً في وعي الإنسانية الحديثة، ولم يعد مثلاً أعلى للتجربة الإنسانية.

لم يكتف نيتشه بإعلان مقتل الإله، بل دعا أيضاً إلى التحرر من المسيحية لأنها مصدر التضحية بقدرات الإنسان وقوته، يقول:

إن ديناً كالمسيحية لا يلامس الواقع ولا من أي نقطة، والذي حالاً يسقط في اللحظة التي يمتلك فيها الواقع حقه، ولو في نقطة واحدة، يجب أن يكون بطبيعته عدواً حتى الموت لـ"حكمة هذا العالم"، أعني العلم.

واعتراض نيتشه على المسيحية كامن في أنها السبب الرئيس في قبـول مـا أسماه "أخلاق العبيد" وقيمها وفي الترويج لها، أخلاق هذه الطبقة التـي تـشكل جـزءاً أساسياً من نظريته المشهورة في التفرقة بين نوعين مـن الأخـلاق: نـوع مـصدره الممتازون في الإنسانية، وهو أخلاق السادة، وآخر مصدره رعاع الإنسانية وطبقاتهـا المنحطة، وهو أخلاق العبيد، وقد جاءت فكرته هذه بعد دراسته للنظم الأخلاقية، تفيض أخلاق السادة بالقوة والثراء والعطاء، في حين تنبع أخلاق العبيد من الحقد والكراهيـة وحب الانتقام، وتاريخ الأخلاق، كما وجده نيتشه، هو تاريخ الصراع بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد ومحاولة الواحدة منهما السيطرة على الأخرى، ورمـز هـذا النـضال مكتوب بحروف بارزة باقية فوق تاريخ الإنسانية كله:

روما ضد يهودا ويهودا ضد روما:

ولأن المسيحية حملت لواء النضال ضد أخلاق السادة وكرست أخلاق العبيـد، بما فيها من ضعف وعجز، وقف نيتشه موقفه الرافض لها ولما تكرسه من أفكار، فدعا إلى تجاوزها وبناء أخلاق جديدة تقوم على إرادة القوة، ويمكن أن نستمد دلالات هـذه الإرادة من تلك التفسير الذي قدمه نيتشه للوجود عندما عدها مبدأه الأساسي وجـوهره الأعمق، مؤكداً أنها تحيط بكل شيء، وأكبر عدوين لها هما: الماضي، بتراثـه الـذي يجبرنا على تكراره، والواقع الذي يفرض علينا سلوكاً قهرياً، فإذا كانت القـوة صـفة تميز الحقبة الجديدة، فإن إرادة القوة تمثل معيار التقييم الجديد، وحينمـا يحـدث ذلـك يصبح من الطبيعي ملاحظة تلك التغيير الجذري والضروري الذي يلحق بنظام القـيم ويحول مسارها ويحررها من العدمية لتستمد مكانتها من مدى استعدادها لأن تعبر عن القوة وكميتها ونوعيتها، يقول نيتشه مؤكداً هذه الفكرة:

أنتم، أيها الواضعون للقيم أقدارها بمقاييسكم وموازينكم، وبمـا تقولونـه عـن الخير والشر، هل كان لكم أن تفعلوا هذا لو لم تكن لكم إرادة القوة؟

ويقدم نيتشه نفسه كأحد المغامرين في العالم الباطني الذي يسمى الإنسان، وتعد مشكلة الإنسان من المشكلات الكبرى في فلسفته لأنه يسعى إلى نقد جميـع المعتقـدات الدينية والفلسفية والأخلاقية التي تطبع عصره انطلاقاً من وعيه أنـه لا يمكـن فهـم

الإنسان الحديث إلا من خلال معتقداته، لقد حاول معرفة الأنماط المحددة التي تتكشف عنها الإنسانية الحديثة، إذ كشف عن صورة مزدوجة لإنسان الحداثة: الوجه الأول لهذه الصورة هو الإنسان الأخير، وهو تجل لوهن الإرادة وضعفها، إذ يعترف بمقتل الإله ويدركه دون شك، لكنه لا يحاول أن يفعل شيئاً نتيجة القوى الارتكاسية التي تسيطر عليه، يقول نيتشه فيه:

ويل لنا، لقد اقتربت الأزمنة التي لن يدفع الإنسان فيها بالكواكب إلى العالم، ويل لنا، لقد اقترب زمان الإنسان الحقير الذي يمتنع عليه أن يحتقر نفسه، اسمعوا: هاأنذا منبئكم عن الرجل الأخير.

والوجه الآخر هو الإنسان المتفوق الذي يدرك ضرورة هدم القيم التقليدية السائدة، لكنه يهدم دون أن يخلق القيم الجديدة. صحيح أنه يحاول خلقها (وهذا ما يميزه عن الوجه الأول)، لكنه، وإن استطاع أن يوجدها، فإنها ستبقى قيماً عدمية، ولعل ما يجمع بين الأخير والمتفوق هو الإرادة النافية والقوى الارتكاسية، وتأخذ فكرة الإنسان المتفوق مكانها في القسم الرابع من كتابه هكذا تكلم زرادشت: إذ يتجلى في شخصيات مختلفة يتكون منها هذا القسم أو حتى الكتاب بشكل عام، كالبهلوان، والملكين، والساحر، وآخر البابوات، وأقبح العالمين، والمتسول، يقول:

لقد أصبح كل شيء صغيراً، فإنني حيثما أوجه أنظاري لا أرى غير أبواب خفضت أرتاجها، فإذا شاء أمثالي أن يجتازوها عليهم أن ينحنوا [...] لقد تعلمت بين هؤلاء الناس حقيقةً أخرى، وهي أن من يسدي الثناء يتظاهر بإعادة ما بذل له، وهو لا يرمي في الواقع إلا إلى الاستزادة لنفسه من المديح والإطراء [...] إن من هؤلاء من يتجه إلى الأمام، لكنه لا يفتأ يتطلع إلى الوراء متلعاً عنقه، معرقلاً سير التابعين.

أما الإنسان الأرقى (الأعلى) فهو الهدف الذي يسعى إليه، إنه الإنسان المتمرد على ما هو سائد، الذي يمتلك إرادة القوة الفاعلة، وقد لا تشير فكرة الإنسان الأرقى إلى شخصية اجتماعية، بل إلى الشخصية الداخلية للإنسان، لأنه ماثل فينا على شكل استعداد لا يتحقق إلا بالتسامي والانتصار على الذات، ولعل أهم سمات هذا الإنسان إرادته المثبتة وقواه الفاعلة، يقول نيتشه:

لقد أتيتكم بنبأ الإنسان الأعلى: إنه من الأرض كالمعنى من المبنى، فلتتجه إرادتكم إلى جعل الإنسان المتفوق معنىً لهذه الأرض وروحاً لها، أتوسل إليكم، أيها الإخوة، أن تحتفظوا للأرض بإخلاصكم، فلا تصدقوا من يمنونكم
بآمال تتعالى فوقها.

العود الأبدي عند نيتشه أعمق فكرة في فلسفته: إذ تشبه نبوءة غامضة وكشفاً عن سر ما أكثر من كونها برهاناً فلسفياً محكماً، فالوجود تغير وصيرورة، لكنه ليس صيرورة مستمرة لانهائية، إنما تأتي فترة يسميها نيتشه "السنة الكبرى للصيرورة" تنتهي عندها دورة لتبدأ دورة جديدة، ولا اختلاف بين دورة وأخرى: فإن الوجود كله صورة واحدة تتكرر بلا انقطاع في الزمان اللانهائي، إن فكرة العود الأبدي لا تقضي على الحرية، بل هي تخلصها من الحاجز الذي كان يحد منها حتى الآن، حاجز ثبات الماضي، فلما كان الماضي هو المستقبل- بحسب العود الأبدي- فإن النفس حرة فيما خلق وفيما لم يخلق، ومن يعرف العود الأبدي يشعر بأنه فوق كل استعباد للزمان، إن "الآن" ليس هو اللحظة الهاربة، بل هو التصادم بين المستقبل والماضي، وفي هذا التصادم يستيقظ الآن على نفسه ويعي ذاته.

قد تبدو لنا بعض المذاهب الفلسفية أحلاماً خيالية واهية أو نظرات وهمية تافهة لا قيمة لها مطلقاً في صميم حياة الأفراد الاجتماعية، لكننا، لو دققنا النظر فيها وفي دلالاتها، لتحققنا من أنها مرآة تعكس لنا صورة صادقة لما مرت به البشرية من أحداث وتغيرات ووقائع وجدت جميعها في الفلسفة تعبيراً سامياً عنها، وكانت فلسفة نيتشه إحدى هذه المرايا التي عكست تغيرات الواقع في مختلف مجالاته.

فضيلة Virtue :

الفضيلة هي كل شيء حسن أي عكس الرذيلة.

فلسفة إسلامية Islamic Philosophy :

الفلسفة الإسلامية مصطلح عام يمكن تعريفه واستخدامه بطرق مختلفة، فيمكن للمصطلح أن يستخدم على انه الفلسفة المستمدة من نصوص الإسلام بحيث يقدم تصور

الإسلام ورؤيته حول الكون والخلق والحياة والخالق، لكن الاستخدام الآخر الأعم يشمل جميع الأعمال والتصورات الفلسفية التي تمت وبحثت في إطار الثقافة العربية الإسلامية والحضارة الإسلامية تحت ظل الإمبراطورية الإسلامية من دون أي ضرورة لأن يكون مرتبطاً بحقائق دينية أو نصوص شرعية إسلامية، في بعض الأحيان تقدم الفلسفة الإسلامية على أنها كل عمل فلسفي قام به فلاسفة مسلمون، نظراً لصعوبة الفصل بين جميع هذه الأعمال سنحاول هنا أن تقدم رؤية شاملة لكل ما يمت للفلسفة بصلة والتي تمت في ظل الحضارة الإسلامية.

مفهوم الفلسفة في الإسلام:

أقرب كلمة مستخدمة في النصوص الإسلامية الأساسية (القرآن والسنة) لكلمة فلسفة هي كلمة (حكمة)، لهذا نجد الكثير من الفلاسفة المسلمين يستخدمون كلمة (حكمة) كمرادف لكلمة (فلسفة) التي دخلت إلى الفكر العربي الإسلامي كتعريب لكلمة Philosphy اليونانية، وإن كانت كلمة فلسفة ضمن سياق الحضارة الإسلامية بقيت ملتصقة بمفاهيم الفلسفة اليونانية الغربية، فإننا عندما نحاول أن نتحدث عن فلسفة إسلامية بالمفهوم العام كتصور كوني وبحث في طبيعة الحياة: لابد أن نشمل معها المدارس الأخرى تحت المسميات الأخرى: وأهمها علم الكلام وأصول الفقه وعلوم اللغة[1].

وأهم ما يواجه الباحث أن كلا من هذه المدارس قد قام بتعريف الحكمة أو الفلسفة وفق رؤيته الخاصة واهتماماته الخاصة، في مراحل لاحقة دخل المتصوفة في نزاعات مع علماء الكلام والفلاسفة لتحديد معنى كلمة الحكمة التي تذكر في الأحاديث النبوية وكثيراً ما استخدم العديد من أعلام الصوفية لقب (حكيم) لكبار شخصياتهم مثل الحكيم الترمذي، بأي حال فإن لقب (فيلسوف/ فلاسفة) ظل حصراً على من عمل في الفلسفة ضمن سياق الفلسفة اليونانية ومن هنا كان أهم جدل حول الفلسفة هو كتابي (تهافت الفلاسفة للغزالي وتهافت التهافت لابن رشد).

---

(1) راجع: تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفى عبد الرازق.

بدايات الفلسفة الإسلامية:

إذا اعتبرنا تعريف الفلسفة على أنها محاولة بناء تصور ورؤية شمولية للكون والحياة، فإن بدايات هذه الأعمال في الحضارة الإسلامية بدأت كتيار فكري في البدايات المبكرة للدولة الإسلامية بدأ بعلم الكلام، ووصل الذروة في القرن التاسع عندما أصبح المسلمون على إطلاع بالفلسفة اليونانية القديمة والذي أدى إلى نشوء رعيل من الفلاسفة المسلمين الذين كانوا يختلفون عن علماء الكلام.

علم الكلام كان يستند أساساً على النصوص الشرعية من القرآن والسنة والأساليب المنطقية اللغوية لبناء أسلوب احتجاجي يواجه به من يحاول الطعن في حقائق الإسلام، في حين أن الفلاسفة المشائين، وهم الفلاسفة المسلمين الذين تبنوا الفلسفة اليونانية، كان مرجعهم الأول هو التصور الأرسطي أو التصور الأفلوطيني الذي كانوا يعتبرونه متوافقاً مع نصوص وروح الإسلام، ومن خلال محاولتهم لاستخدام المنطق لتحليل ما اعتبروه قوانين كونية ثابتة ناشئة من إرادة الله، قاموا بداية بأول محاولات توفيقية لردم بعض الهوة التي كانت موجودة أساساً في التصور لطبيعة الخالق بين المفهوم الإسلامي لله والمفهوم الفلسفي اليوناني للمبدأ الأول أو العقل الأول.

تطورت الفلسفة الإسلامية من مرحلة دراسة المسائل التي لا تثبت إلا بالنقل والتعبّد إلى مرحلة دراسة المسائل التي ينحصر إثباتها بالأدلة العقلية ولكن النقطة المشتركة عبر هذا الامتداد التأريخي كان معرفة الله وإثبات الخالق.

بلغ هذا التيار الفلسفي منعطفاً بالغ الأهمية على يد ابن رشد من خلال تمسكه بمبدأ الفكر الحر وتحكيم العقل على أساس المشاهدة والتجربة.

أول من برز من فلاسفة العرب كان الكندي الذي يلقب بالمعلم الأول عند العرب، من ثم كان الفارابي الذي تبنى الكثير من الفكر الأرسطي من العقل الفعال وقدم العالم ومفهوم اللغة الطبيعية، أسس الفارابي مدرسة فكرية كان من أهم أعلامها: الأميري والسجستاني والتوحيدي، وكان الغزالي أول من أقام صلحاً بين المنطق والعلوم الإسلامية حين بين أن أساليب المنطق اليوناني يمكن أن تكون محايدة ومفصولة عن التصورات الميتافيزيقية اليونانية، توسع الغزالي في شرح المنطق

واستخدمه في علم أصول الفقه، لكنه بالمقابل شن هجوماً عنيفاً على الرؤى الفلسفية للفلاسفة المسلمين المشائين في كتاب تهافت الفلاسفة، رد عليه لاحقاً ابن رشد في كتاب تهافت التهافت.

في إطار هذا المشهد كان هناك دوماً اتجاه قوي يرفض الخوض في مسائل البحث في الإلهيات وطبيعة الخالق والمخلوق وتفضل الاكتفاء بما هو وارد في نصوص الكتاب والسنة، هذا التيار الذي يعرف "بأهل الحديث" والذي ينسب له معظم من عمل بالفقه الإسلامي والاجتهاد كان دوماً يشكك في جدوى أساليب الحجج الكلامية والمنطق الفلسفية، وما زال هناك بعض التيارات الإسلامية التي تؤمن بأنه "لا يوجد فلاسفة للإسلام"، ولا يصح إطلاق هذه العبارة، فالإسلام له علماؤه الذين يتبعون الكتاب والسنة، أما من اشتغل بالفلسفة فهو من المبتدعة الضلال".

في مرحلة متأخرة من الحضارة الإسلامية، ظهرت حركة نقدية للفلسفة أهم أعلامها: ابن تيمية الذي يعتبر في الكثير من الأحيان أنه معارض تام للفلسفة وأحد أعلام مدرسة الحديث الرافضة لكل عمل فلسفي، لكن ردوده على أساليب المنطق اليوناني ومحاولته تبيان علاقته بالتصورات الميتافيزيقية (عكس ما أراد الغزالي توضيحه) وذلك في كتابه (الرد على المنطقيين) اعتبر من قبل بعض الباحثين العرب المعاصرين بمثابة نقد للفلسفة اليونانية أكثر من كونه مجرد رافضاً لها، فنقده مبني على دراسة عميقة لأساليب المنطق والفلسفة ومحاولة لبناء فلسفة جديدة مهدت للنقلة من واقعية الكلي إلى اسميته.

الفلسفة الإسلامية والدين:

من الجدير بالذكر إن الفلسفة الإسلامية لم تحصر مواضع اهتمامها بموضوع الدين أو فلسفة الدين فقط ولم يتم كتابته حصرياً من قبل المسلمين، بل كانت تحوي أيضاً في طياتها فلسفة العلم والنواحي الغامضة في الدين مروراً بمدرسة التزهد والصوفية، يرى البعض إن الفلسفة الإسلامية كانت محاولة لشرح وتحليل الفلسفة

اليونانية وقد ساهم هذا التحليل والشرح بالفعل في نشر أفكار أرسطو في الغرب[1] ولكنها على عكس الفلسفة اليونانية التي اعتبرت إن استعمال التحليل المنطقي عملية غير مثمرة في محاولة فهم طبيعة الخالق الأعظم اعتبر الفلاسفة المسلمون استعمال التحليل المنطقي في محاولة فهم طبيعة الله ذروة التدين والعبادة، كان الفيلسوف المسلم على الأغلب متعمقاً في الإسلام ولم يكن غايته الرئيسية دحض فكرة الدين بل الوصول إلى قمة فهم الدين وإزالة ما اعتبروه شوائب تراكمت على المفهوم الحقيقي للإسلام ولم يكن في قناعاتهم شك بوجد الله بل كانوا يحاولون إثبات وجوده عن طريق التحليل المنطقي.

التناقض مع الفلسفة اليونانية:

كان مفهوم الخالق الأعظم لدى الفلاسفة اليونانيين يختلف عن مفهوم الديانات التوحيدية فالخالق الأعظم في منظور أرسطو وأفلاطون لم يكن على إطلاع بكل شيء ولم يظهر نفسه للبشر عبر التاريخ ولم يخلق الكون وسوف لن يحاسبهم عند الزوال وكان أرسطو يعتبر فكرة الدين فكرة لا ترتقي إلى مستوى الفلسفة.

يمكن تقسيم الفلسفة اليونانية القديمة بصورة عامة إلى مرحلتين:

- مرحلة ما قبل سقراط التي اتسمت برفضها للتحليلات الميثولوجية التقليدية للظواهر الطبيعية وكان نوع التساؤل في حينها (من أين أتى كل شيء ؟) وهل يمكن وصف الطبيعة باستعمال قوانين الرياضيات وكان من أشهرهم طاليس الذي يعتبره البعض أول فيلسوف يوناني حاول إيجاد تفسيرات طبيعية للكون والحياة لا علاقة لها بقوى إلهية خارقة فعلى سبيل المثال قال إن الزلازل ليس من صنيعة إله وإنما بسبب كون الأرض اليابسة محاطة بالمياه وكان أناكسيماندر أيضاً من ضمن هذا الرعيل وكان يؤمن بالقياسات والتجربة والتحليل المنطقي للظواهر وكان يعتقد أن بداية كل

---

(1) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي

شيء هي كينونة لا متناهية وغير قابلة للزوال وتتجدد باستمرار، من الفلاسفة الآخرين في هذا الجيل، بارمنيدس، ديمقراطيس، أناكسيمين ميلتوسي[1].

– مرحلة سقراط وما بعده والتي تميزت باستعمال طريقة الجدل والمناقشة في الوصول إلى تعريف وتحليل وصياغة أفكار جديدة وكان هذا الجدل عادة ما يتم بين طرفين يطرح كل طرف فيهما نظرته بقبول أو رفض فكرة معينة وبالرغم من أن سقراط نفسه لم يكتب شيئاً ملموساً إلا أن طريقته أثرت بشكل كبير على كتابات تلميذه أفلاطون ومن بعده أرسطو، من وجهة نظر أفلاطون فإن هناك فرقاً جوهرياً بين المعرفة والإيمان فالمعرفة هي الحقيقة الخالدة أما الإيمان فهو احتمالية مؤقتة[2]، أما أرسطو فقد قال إنه لمعرفة وجود شيء ما علينا معرفة سبب وجوده ووجود أو كينونة فكرة الخالق الأعظم حسب أرسطو هو فكرة التكامل والمعرفة على عكس فكرة المخلوق الباحث عن الكمال ولتوضيح فكرته أورد أرسطو مثال التمثال وقال أن هناك 4 أسباب لوجود تمثال:

- أسباب مادية مرده إلى المادة التي صنع منها التمثال.
- أسباب غرضية مرده إلى الغرض الرئيسي من صنع التمثال.
- أسباب حرفية مرده الشخص الذي قام بصنع التمثال.
- أسباب إرضائية مرده الحصول على رضا الشخص الذي سيشتري التمثال[3].

استفاد أرسطو من نظرية سقراط القائلة إن كل شيء غرضه مفيد لابد أن يكون نتيجة لفكرة تتسم بالذكاء واستناداً إلى هذه الفكرة إستنتج أرسطو أن الحركة وإن كانت تبدو عملية لا متناهية فإن مصدرها الثبات وإن هذه الكينونة الثابتة هي التي حولت الثبات إلى حركة وهذه الكينونة الأولية هي انطباع أرسطو عن فكرة الخالق الأعظم لكن أرسطو لم يتعمق في كيفية وغرض منشأ الكون من الأساس.

---

(1) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي ص 419– 421

(2) أبو يعرب المرزوقي، تجليات الفلسفة العربية.

(3) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي ص 424

الفلسفة اليونانية في الفلسفة الإسلامية المبكرة:

في العصر الذهبي للدولة العباسية وتحديداً في عصر المأمون بدأ العصر الذهبي للترجمة ونقل العلوم الإغريقية والهلنستية إلى العربية مما مهد لانتشار الفكر الفلسفي اليوناني بشكل كبير وكانت المدرسة الفلسفية الأكثر شيوعاً خلال العصر الهلنستي هي المدرسة الأفلاطونية المحدثة Neo-Platonism التي كان لها أكبر تأثير في الساحة الإسلامية في ذلك الوقت، تحاول الفلسفة الأفلاطونية المحدثة التي أحدثها أفلوطين أساساً الدمج بين الفكر الأرسطي والأفلاطوني والتوفيق بينهما ضمن إطار معرفي واحد وتصور وحيد لعالم ما تحت القمر وما فوق القمر.

الأفلاطونية المحدثة أيضاً ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمفاهيم الغنوصية التي تتوافق مع بعض أفكار الديانات المشرقية القديمة، أهم تجليات هذه الأفلاطونية المحدثة والغنوصية تجلت في أفكار أخوان الصفا في رسائلهم والتي شكلت الإطار الفكري المرجعي للفكر الباطني.

لاحقاً بدأت تظهر من جديد عملية فصل للمدرستين الأفلاطونية والأرسطية، حيث ظهر العديد من المعجبين بقوة بناء النظام الفكري الأرسطي وقوة منطقه واستنتاجه وكان أهم شارحيه وناشري المدرسة الأرسطية هو ابن رشد، لم تعدم الساحة الإسلامية أيضاً انتقال بعض الأفكار الشكوكية التي عمدت إلى نقد الأفكار الميتافيزيقية الإسلامية وكانت تبدي الكثير من الأفكار التي توصف بالإلحاد حالياً أهمهم: ابن الراوندي ومحمد بن زكريا الرازي.

الهرمسية والأفلاطونية المحدثة:

أول ما وجد في منطقة الشرق الأدنى (سوريا والعراق ومصر) بعد دخول الإسلام من دراسات فلسفية كانت الثقافة الهيلينية التي كانت تسيطر عليها الأفلاطونية المحدثة إضافة إلى الهرمسية التي كانت مختلطة بجماعات الصابئة في حران وعقائد وأفكار المانوية والزرانشتية.

تشكل الهرمسية والأفلاطونية المحدثة مجموعة رؤى هرمسية وإطار فلسفي لرؤية كونية غنوصية أو تدعى أحياناً بالعرفانية، تنسب الهرمسية كعلوم وفلسفة دينية

إلى هرمس المثلث بالحكمة الناطق باسم الإله، غير أن العديد من الأبحاث الحديثة (أهمها دراسة فيستوجير) تؤكد أن تلك المؤلفات الهرمسية ترجع إلى القرنين الثاني والثالث للميلاد وقد كتبت في مدينة الإسكندرية من طرف أساتذة يونانيين.

- وبشكل عام تقدم الرؤية الهرمسية تصوراً بسيطاً عبارة عن إله متعال منزه عن كل نقص ولا تدركه الأبصار ولا العقول، بمقابله توجد المادة وهي أصل الفوضى والشر والنجاسة، أما الإنسان فهو مزيج جسم مادي غير طاهر، يسكنه الشر ويلابسه الموت، وجزء شريف أصله من العقل الكلي الهادي هو النفس الشريفة، تتصارع في الإنسان جزءاه الطاهر والنجس وتتصارع فيه الأهواء بين رغبة بالتعالي ورغبة في الشر لذلك جاء الإله هرمس ليقوم بالوساطة بين الإنسان والإله المتعالي بتوسط العقل الكلي الهادي ليعلم الناس طريق الخلاص والاتحاد بالإله المتعالي (وهنا يحدث الفناء في مصطلح الصوفية). لكن هذا الطريق صعب لا يتحمله إلا الأنبياء والأتقياء والحكماء.

- النفس كائنات إلهية عوقبت بعد ارتكابها إثم لتنزل وتسجن في الأبدان ولا سبيل لخلاصها إلا بالتطهر والتأمل للوصول إلى المعرفة، هذه المعرفة لا تتم عن طريق البحث والاستدلال بل عن طريق ترقي النفس في المراتب الكونية والعقول السماوية.

- عدم الفصل بين العالم العلوي والعالم السفلي، وقدرة النفس على التواصل مع العقول السماوية والإله المتعالي، إلهية النفس البشرية وشوقها للاتحاد والاندماج في الإله أو حلول الإله في العالم، وحدة الكون وتبادل التأثير بين مختلف الكائنات (نباتات، حيوانات، إنسان، أجرام سماوية سبعة أو الكواكب)، الدمج بين العلم والدين وعدم الاعتراف بسببية منتظمة في الطبيعة، دراسة العناصر وتحولاتها بشكل ممتزج مع السحر والتنجيم (أصول الكيمياء): كل هذا يشكل مبادئ الهرمسية والعرفانية وتشكل الأفلاطونية المحدثة عن طريق العقول السماوية العشرة ونظرية الفيض التي تنتقل من خلالها المعرفة من العقل الأول إلى الإنسان وبالعكس الإطار الفلسفي لهذه الأفكار.

فلسفة أرسطو:

لم يدخل أرسطو إلى الساحة العربية الإسلامية إلا بعد حملة الترجمة التي قام بها الخليفة المأمون، وتذكر المصادر أن أول كتاب تمت ترجمته لأرسطو كان كتاب "السماء والعالم" من قبل يوحنا البطريق عام 200 هـ لكن حنين بن إسحاق اضطر إلى إعادة ترجمته عام 260 هـ ويمكن اعتبار بداية دخول أرسطو الحقيقية تمت على يد حنين وابنه إسحاق سنة 298 هـ.

أما أرسطو المنحول فقد دخل عن طريق كتاب "أثولوجيا" الذي ترجمه ابن ناعمة الحمصي عام 220 هـ، ويبدو أن ابن المقفع وابنه محمد قد قاما أيضاً بترجمة بعض كتب أرسطو مثل كتب الأرغانون وكتاب التحليلات الأولى وكتاب المنطق لفورفوريوس، ويؤكد بول كراوس أنه لم يتم خلال الفترة الأولى قبل المأمون ترجمة أي شيء عدا الأجزاء الثلاثة الأولى من الأرغانون التي تتناول المنطق فقط دون الفلسفة الأولى والطبيعة على عادة المسيحيين السريان، لكن حركة الترجمة في عصر المأمون مددت ذلك لتشمل كتب أرسطو غير المنطقية، ويكفي أن نعرف أن كتاب التحليلات الثانية أو البرهان لم يترجم للعربية إلا في القرن الرابع الهجري على يد أبي بشر متى عام 328 هـ.

تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي:

علم الكلام والمعتزلة:

كان علم الكلام مختصاً بموضوع الإيمان العقلي بالله وكان غرضه الانتقال بالمسلم من التقليد إلى اليقين وإثبات أصول الدين الإسلامي بالأدلة المفيدة لليقين بها، علم الكلام كان محاولة للتصدي للتحديات التي فرضتها الالتقاء بالديانات القديمة التي كانت موجودة في بلاد الرافدين أساساً (مثل المانوية والزرادشتية والحركات الشعوبية) وعليه فإن علم الكلام كان منشأه الإيمان على عكس الفلسفة التي لا تبدأ من الإيمان التسليمي، أو من الطبيعة، بل تحلل هذه البدايات نفسها إلى مبادئها الأولى.

وهناك مؤشرات على إن بداية علم الكلام كان سببه ظهور فرق عديدة بعد وفاة الرسول محمد (ص)، ومن هذه الفرق:

- المعتزلة (القدرية) لإنكارهم القدر.
- الجهمية (الجبرية) أتباع جهم بن صفوان كانوا يقولون إن العبد مجبور في أفعاله لا اختيار له.
- الخوارج.
- الزنادقة.
- الاشاعرة والماتريدية والصوفية والسلفية.
- الامامية والزيدية والاسماعيلية.
- الاباضية.

كان نشأة علم الكلام في التاريخ الإسلامي نتيجة ما اعتبره المسلمون ضرورة للرد على ما اعتبروه بدعة من قبل بعض "الفرق الضالة" وكان الهدف الرئيسي هو إقامة الأدلة وإزالة الشبه ويعتقد البعض إن جذور علم الكلام يرجع إلى الصحابة والتابعين ويورد البعض على سبيل المثال رد ابن عباس وابن عمر وعمر بن عبد العزيز والحسن بن محمد ابن الحنفية على المعتزلة، ورد علي بن أبي طالب على الخوارج ورد إياس بن معاوية المزني على القدرية والتي كانت شبيهة بفرضية الحتمية، كان علم الكلام عبارة عن دراسة "أصول الدين" التي كانت بدورها تتمركز على 4 محاور رئيسية وهي:

1) الإلوهية: البحث عن إثبات الذات والصفات الإلهية.

2) النبوة: عصمة الأنبياء وحكم النبوة بين الوجوب عقلاً، وهو مذهب المعتزلة والجواز عقلاً، وهو مذهب الاشاعرة.

3) الامامة: الآراء المتضاربة حول رئاسة العامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص نيابة عن النبي محمد (ﷺ).

4) المعاد: فكرة يوم القيامة وإمكان حشر الأجسام، ويدرج البعض عناوين فرعية أخرى مثل "العدل" و"الوعد" و"الوعيد" و"القدر" و"المنزلة".

دور الكندي في الفلسفة:

كان يعقوب بن إسحاق الكندي (805– 873) أول مسلم حاول استعمال المنهج المنطقي في دراسة القرآن، كانت أفكار الكندي متـأثرة نوعـاً مـا بفكـر المعتزلـة ومعارضة لفكر أرسطو من عدة نواحي.

نشأ الكندي في البصرة واستقر في بغداد وحضي برعايـة الخليفـة العباسـي المأمون، كانت اهتمامات الكندي متنوعة منها الرياضيات والعلم والفلسفة لكن اهتمامـه الرئيسي كان الدين.

بسبب تأثره بالمعتزلة كان طرحه الفكري دينياً وكان مقتنعاً بأن حكمة الرسول محمد النابعة من الوحي تطغى على إدراك وتحليل الإنسان الفيلسوف هذا الرأي الـذي لم يشاركه فيه الفلاسفة الذين ظهروا بعده، لم يكن اهتمام الكندي منـصباً علـى ديـن الإسلام فقط بل كان يحاول الوصول إلى الحقيقة عن طريق دراسة الأديـان الأخـرى وكانت فكرته هو الوصول إلى الحقيقة من جميـع المـصادر ومـن شـتى الـديانات والحضارات.

كان الخط الفكري الرئيسي للكندي عبارة عن خط ديني إسلامي ولكنه اختلـف عن علماء الكلام بعدم بقاءه في دائرة القرآن والسنة وإنما خطى خطوة إضـافية نحـو دراسة الفلسفة اليونانية وقام باستعمال فكرة أرسطو والتي كانت مفادها أن الحركة وإن كانت تبدو عملية لا متناهية فإن مصدرها الثبات وإن هذه الكينونة الثابتـة هـي التـي حولت الثبات إلى حركة فقام الكندي بطرح فكرة مشابهة ألا وهي إن لابد مـن وجـود كينونة ثابتة وغير متحركة لتبدأ نقطة انطلاق حركة ما، كان الكندي لحد هذه النقطـة موافقاً لأرسطو ولكنه ومن هذه النقطة أدار ظهره لفكر أرسطو ولجأ إلى القرآن لتكملة فكرته عن الخلق والنشوء واقتنع بأن الله هو الثابت وإن كل المتغيرات نشأت بإرادته.

لكن الفلسفة التقليدية اليونانية كانت لا تعترف بهذه الفكرة على الإطلاق وعليه فإن الكندي حسب تعريف المدرسة الفكرية اليونانية لا يمكن وصفه بفيلـسوف حقيقـي ولكنه كان ذو تأثير على بداية تيار فكـري حـاول التنـاغم بـين الحقيقـة الدينيـة والميتافيزيقيا.

وفي عصره (عصر المعتصم) حاول الكندي أن ينخرط في معركة "نصرة العقل" ضد أفكار الهرسية والأفلاطونية المحدثة لذلك ألف كتابه "الرد على المنانية والمثنوية" ورفض نظرية الهرسية والأفلاطونية المحدثة عن وجود جملة من العقول السماوية (وهي الطريقة التي تجعل بها الهرسية وسائط بين العقل الكلي أو العقل العاشر الفعال والإنسان) وهي أساس نظرية الفيض التي تجعل معرفة الإنسان قابلة للحصول عن طريق الفيض أو الغنوص، رفض الكندي هذا الاتصال وميز بين "علم الرسل" الذي يحدث عن طريق الوحي (الوسيلة الوحيدة بين الله والإنسان) و"علم سائر البشر" الذي لا يحدث إلا عن طريق البحث والاستدلال والاستنتاج.

وفي مجال الوجود وعلى عكس الفلاسفة اللاحقين تبنى الكندي فكرة "حدوث العالم" مستنداً إلى مجموعة من المفاهيم الأرسطية: فجرم العالم متناه والزمان متناه أيضاً والحركة متناهية، إذاً العالم متناه ومحدث: حسب تعبير الكندي: "الله هو العلة الأولى التي لا علة لها الفاعلة التي لا فاعل لها المتممة التي لا متمم لها، المؤيس الكل عن ليس والمصير بعضه لبعض سبباً وعلة"، وواضح هنا أن أثر الثقافة الإسلامية واضح في كلام الكندي الذي لم يصله الكثير بعد من ترجمات كتب أرسطو.

إضافة لذلك يقر الكندي أن الحقيقية الدينية والحقيقة الفلسفية واحدة فلا تناقض بينهما، غير أن ظاهر النص قد يوحي ببعض الاختلاف إذا لم يعمل العقل في مجال تأويل معقول.

بالمقابل ألف الكندي "رسالة في الفلسفة الأولى" وأهداها إلى الخليفة المعتصم وهي بمجملها تخطئة لموقف الفقهاء والمتكلمين من علوم الأوائل (الفلسفة) والدعوة إلى الاستفادة لما ورد في علوم الأوائل من علوم مفيدة، الرسالة بمجملها تعتبر دفاعاً عن الفلسفة وسط حالة الرفض لكل ما هو أجنبي لكنها لا ترقى إلى تأسيس فهم وترسيخ الفكر الأرسطي بشكل واضح.

دور الرازي في الفلسفة:

تميز الجيل الذي ظهر بعد الكندي بصفة أكثر حزماً وراديكالية، فكان أبو بكر الرازي (864– 923) الذي وصف بكونه ذو تيار فكري رفض إقحام الدين في شؤون

العقل ورفض في نفس الوقت نظرة أرسطو للميتافيزيقيا وكـان فكـره أقـرب إلـى الغنوصية أو (العارفية) حيث قال الرازي إن من المستحيل أن يكون منشأ المادة عبارة عن كينونة روحية ورفض الرازي أيضاً فكرة والتي كان مفادها أن الحركة وإن كانت تبدو عملية لا متناهية فإن مصدرها الثبات ورفض في نفس الوقت تحاليل علماء الكلام عن الوحي والنبوة.

كان الرازي مقتنعاً إن التحليل العقلي والمنطقي هي الطريقة الوحيدة للوصول إلى المعرفة وعليه فإن الكثير من المؤرخين لا يعتبرون الرازي مسلماً بالمعنى التقليدي للمسلم ويرى الكثيرون انه كان الانعطافة الحقيقية الأولى نحو الفلسفة والفيلسوف كمـا كان يعرف في الحضارة اليونانية.

كان الرازي طبيباً بارعاً ومديراً لمستشفى في الري في إيران وكان جريئاً في مناقشة التيار الفكري الذي سبقه وكان مؤمناً إن الفيلسوف الحقيقي لا يستند على تقاليـد دينية بل يجب عليه التفكير بمنأى عن تأثير الدين وكان مقتنعاً إن الاعتماد على الـدين غير مثمر لاختلاف الأديان المختلفة في وجهات النظر حول الخلق وماهية الحقيقة.

أكبر نقد تم توجيهه إلى الرازي كان نقداً عميقاً جداً بالرغم من بساطته والنقـد البسيط العميق كان إذا كانت الفلسفة الطريقة الوحيدة للوصول إلى الحقيقة فمـاذا عـن عامة الناس أو الناس البسطاء الغير قادرين على التفكير الفلسفي هل يعني هـذا بـأنهم تائهون للأبد، يأتي أهمية هذا النقد بسبب كون الفلسفة في المجتمع الإسلامي ولحد هـذا اليوم مرتبطة بطبقة النخبة وبأشخاص اتسموا بذكاء عالي وهذا كان مناقـضاً لمفهـوم الأمة الإسلامية الواحدة والأفكار الروحية المفهومة من قبل الجميع وليس البعض.

دور الفارابي في الفلسفة:

بدأ الفارابي من نقطة الانتقاد الموجهة للرازي وللفلسفة بصورة عامـة وكـان النقد عبارة عن فائدة الفلسفة في تنظيم الحياة اليومية للإنسان البسيط الذي يرى الفلسفة شيئاً بعيداً كل البعد عن مستوى استيعابه ولا يجد في ذلك النوع من المناقشات أي دور عملي ملموس في حياته اليومية، حاول أبـو نـصر محمـد الفـارابي (874- 950) الفيلسوف من تركستان تضييق حجم الفجوة بين المسلم البسيط والفلسفة ويعتبره البعض

رائداً في هذا المجال حيث حاول في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" التطرق إلى القضايا الاجتماعية والسياسية المتعلقة بالإسلام.

في كتاب "الجمهورية" طرح أفلاطون فكرة إن المجتمع المثالي يجب أن يكون قائده فيلسوفاً يحكم حسب قوانين العقل والمنطق وتبسيطها لتصبح مفهومة من قبل الإنسان البسيط، من هذه الفكرة حاول الفارابي أن يطرح فكرته حول إن الرسول محمد (ﷺ) كان بالضبط ما حاول أفلاطون أن يوضحه عن صفات قائد "المجتمع الفاضل" لقدرته حسب تعبير الفارابي من تبسيط تعاليم روحية عليا وإيصالها إلى الإنسان البسيط.

بهذه النظرة ابتعد الفارابي كلياً عن مفهوم الخالق في الفلسفة اليونانية الذي كان بعيداً كل البعد عن هموم الإنسان البسيط والذي لم يخاطب الإنسان يوماً، ولكن الفارابي ضل ملتقياً مع فكر أرسطو في نقطة إن قرار الخلق لم يكن عبثياً ولا متسرعاً، استخدم الفارابي فكرة النشوء اليونانية التي كانت تختلف عن فكرة الخلق في الديانات التوحيدية فحسب النظرية اليونانية فإن النشوء يبدأ من كينونة أولية ثابتة ولكن سلسلة النشآت تخضع لقوانين طبيعية بحتة وليست لقوانين دينية أو إلهية، حاول الفارابي تطويع هذه الفكرة من النظرة التوحيدية للخلق فقال إن الإنسان بالرغم من منشأه على هذه الأرض فإنه امتداد لسلسلة من أطوار النشوء التي بدأت من المصدر إلى السماء العلى إلى الكواكب والشمس والقمر وإن الإنسان له القدرة بأن يزيل أتربة هذه التراكمات من النشوء لكي يرجع إلى الخالق الأولي وكان هذا التحليل بالطبع مخالفاً لفكرة القرآن عن خلق الإنسان.

الكثير من الدراسات تعتبر الفارابي أهم من استطاع إيصال وشرح علوم المنطق بالعربية، بالمقابل نجد أن الفارابي كان يشغله هاجس الوحدة والتوحيد في ظل دول وإمارات إسلامية متفرقة في عهد الدولة الحمدانية، كان الفارابي يتطلع لتوحيد الملة عن طريق توحيد الفكر لذلك سنجده يحاول التوحيد بين الأمة (الشريعة) والفلسفة في كتاب الحروف وسيحاول أن يجمع بين رأي الحكيمين: أفلاطون وأرسطو في كتاب الجمع بين الحكيمين، وسنجده أيضاً عكس الكندي يحاول أن يدخل العرفان أو الغنوص في منظومته الفكرية فيقبل نظرية العقول السماوية والفيض لكن العرفان لا يتحقق عند

الفارابي بنتيجة النفس والتأمل بل المعرفة والسعادة (الصوفية العرفانية) هي نتيجة المعرفة عن طريق البرهان.

وكما في نظرية الأفلاطونية المحدثة: العقل الأول الواجب الوجود لا يحتاج شيئاً معه بل يفيض وجوده فيشكل العقل الثاني فالثالث حتى العقل العاشر التي يعطي الهيولى والمادة التي تتشكل منها العناصر الأربعة للطبيعة: الماء والهواء والنار والتراب، والدين والفلسفة يخبراننا الحقيقة الواحدة فالفلسفة تبحث وتقرر الحقائق والدين هو الخيالات والمثالات التي تتصور في نفوس العامة لما هي عليه الحقيقة، وكما تتوحد الفلسفة مع الشريعة والملة كذلك يجب أن تبنى المدينة الفاضلة على غرار تركيب الكون والعالم بحيث تحقق النظام والسعادة للجميع، هذا كان حلم الفارابي المقتبس من فكرة المدينة الفاضلة لأفلاطون.

كتاب الحروف:

يحتل كتاب الحروف للفارابي أهمية خاصة بين أعماله ويعتبر الكتاب بحثاً في الفلسفة الأولى، إضافة إلى نقاش علماء اللغة والكلام حول الكثير من الإشكاليات التي كانت تتعلق أساساً بعلاقة اللغة والمنطق وإشكالية اللفظ/ المعنى عن طريق محاولة استنتاجية منطقية لتأسيس مفهوم الكلي وتشريع دور المنطق في البيئة الإسلامية التي كانت رافضة لها، يحاول الفارابي بداية شرح كيفية تكون المعرفة بدءاً من الإحساس فالتجربة فالتذكر فالفكرة ومن ثم نشأة العلوم العملية والنظرية[1]، وبين الفكرة ونشأة العلوم يضع الفارابي مرحلة نشوء اللغة: فبعد تولد الفكرة عند الإنسان تأتي الإشارة ثم التصويت (إخراج أصوات معينة) ومن تطور الأصوات تنشأ الحروف والألفاظ (ويختلف النطق حسب الجماعات البشرية وفيزيولوجيتها وبيئتها) وهكذا تتشكل الألفاظ والكلمات: المحسوس أولاً ثم صورته في الذهن ثم اللفظ المعبر عنه، في مرحلة لاحقة تتكون العبارات والتعابير من دمج الكلمات والألفاظ لتعبر ليس فقط عن الأشياء بل عن العلاقات التي تربط بينها.

---

(1) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي.

الفارابي هنا يستخدم أسلوب برهانياً ليحدد العلاقة بين اللفظ والمعنى ويقرر أسبقية المعنى على اللفظ (مخالف بذلك لمدرسة أهل الكلام الذين يعطون الأسبقية للفظ على المعنى)، وبنفس السياق أيضاً يقرر أن نظام الألفاظ (اللغة) هي محاولة لمحاكاة نظام الأفكار (في الذهن) وما نظام الأفكار في الذهن إلا محاولة لمحاكاة نظام الطبيعة في الخارج من علاقات بين الأشياء الفيزيائية المحسوسة[1]، إضافة إلى ذلك فقد تقرر نتيجة تحليل الفارابي أن هناك نظامين: نظام للألفاظ يحاول محاكاة ترتيب العلاقة بين المعاني في النفس، ونظام آخر مستقل للمفهومات والمعقولات تحاول محاكاة ترتيب الأشياء الحسية في الخارج الفيزيائي.

ومن هنا ضرورة وجود علمين: علوم اللغة أو علم اللسان الذي يعنى بصرف ألفاظ اللغة وعلاقاتها مع مدلولاتها ومعانيها، وعلم المنطق الذي يعنى بترتيب العقل للمفاهيم وطرق الاستنتاج السليم للقضايا من البدهيات أي قواعد التفكير السليم.

يلي ذلك حسب ترتيب الفارابي مرحلة جمع اللغة وصون الألفاظ من الدخيل والغريب ثم تقنين اللغة عن طريق وضع القواعد التي تضبط طريقة كتابتها ونطقها (نشأة علوم النحو)، وهكذا تتطور ما يمكن تسميته بالعلوم العامية.

يترافق ذلك مع تطور للعلوم العملية من قياس وتقنية، ومن ثم سيتلو ذلك نشأة العلوم القياسية التي تعرف بالعلوم الطبيعية، هي العلوم بحق ضمن المفهوم الأرسطي الذي يتبناه الفارابي أيضاً أي علوم الرياضيات والمنطق والأسلوب القياسي الاستنتاجي، فتتميز الطرق الاستدلالية: الخطبية والجدلية والسفسطائية والتعاليمية (الرياضية) وأخيراً البرهانية ويتضح أن المعرفة اليقينية تنحصر في الطرق البرهانية، وهكذا تتشكل الفلسفة ليليها بعد ذلك نشأة الشريعة أو الدين أو بمصطلح الفارابي الملة فحسب الفارابي: الفلسفة يجب أن تسبق الملة وما الملة (الشريعة) إلا وسائل خطبية للجمهور والعوام لنقل الحقائق التي نتوصل لها عن طريق الفلسفة[2].

---

(1) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي ص 419.

(2) أبو يعرب المرزوقي، تجليات الفلسفة العربية.

لكن في بعض الحالات (ويقصد هنا حالة الأمة الإسلامية) لا تتشكل الفلسفة في مرحلة مبكرة بل يتشكل الدين بشكل مسبق ومن هنا يحصل التعارض بين تأويلات الدين وتأويلات الفلسفة وواجب الفلاسفة تبيين الحقائق بحيث يبدو ما تقرره الملة ليس إلا مجرد مثالات لما تقرره الفلسفة[1].

دور الثقافة الشيعية:

لاقت محاولة الفارابي لتفسير النشوء في الفلسفة اليونانية والتي كانت مختلفة نوعاً ما عن فكرة الخلق قبولاً وتعاطفاً من قبل الصوفية والشيعة وخاصة الإسماعيليين الذين تمكنوا من تشكيل كيان سياسي لهم في تونس وقاموا بتأسيس الدولة الفاطمية عام 909 والذي كان معارضاً للخلافة السنية في بغداد وفي عام 973 امتد نفوذ الإسماعيليين إلى القاهرة وقاموا ببناء جامع الأزهر.

بدأ الفكر الإسماعيلي بالاقتناع بأن الإمام الشيعي هو بطريقة ما عبارة عن ضل الله في الأرض وكانت هناك قناعة بان الرسول محمد بن عبد الله عهد بالعلم الحقيقي إلى علي بن أبي طالب وسلالته من بعده وتم تسمية هذا العلم المتوارث "النور المحمدي"، كان الفكر الإسماعيلي يعتقد إن الفلسفة تركز فقط على الجانب العقلي والمنطقي في الدين ولا تعير اهتماماً إلى الجانب الروحي ولهذا نشأ تيار يركز على فهم المعاني الدفينة للقرآن وسمي هذا العلم علم الباطن وبدلاً من استعمال العلم والقياسات لفهم العالم الخارجي استعمل الإسماعيليون تلك الوسائل لفهم التفكير الداخلي الباطني للإنسان.

قام الإسماعيليون بدمج بعض الأفكار الزرادشتية مع الأفلاطونية المحدثة لتوضيح فكرتهم الفلسفية التي كانت عبارة عن فكرة قديمة نوعاً ما ومفاده أن الحياة أو الحقيقة أو الأعمال اليومية لها وجهان وجه نراه في الحياة الدنيا ووجه خفي يقع في السماوات العلى وعليه وحسب هذا المفهوم فإن أي صلاة أو دعاء أو زكاة يقوم به الإنسان في هذه الحياة هي في الحقيقة نسخة مشابهة لنفس تلك الفعاليات في السماء

(1) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي ص 424.

العلى مع فرق مهم وهو أن نسخة السماء العلى هي الخالدة وذات أبعــاد حقيقيـــة وإن السماء العلى نفسها هي أكثر حقيقية من الحياة الدنيا.

ومن الجدير بالنكر إن فكرة بعدي الحياة الدنيا والسماء العلـــى كانـــت فكـــرة إيرانية قديمة تركها الفرس عندما اعتنقوا الإسلام ولكن الإسماعيليين أعادوهـــا للحيـــاة ودمجوها مع فكرة النشوء اليونانية وتحليل الفارابي القائلة إن الإنسان بالرغم من منشأه على هذه الأرض فإنه امتداد لسلسلة من أطوار النشوء التي بدأت من المـــصدر إلـــى السماء العلى إلى الكواكب والشمس والقمر وإن الإنسان له القدرة بأن يزيل أتربة هـــذه التراكمات من النشوء لكي يرجع إلى الخالق الأولي.

كانت السماوات العشر التي تفصل الإنسان عن الله حسب المفهوم الإسماعيلي مرتكزة على الرسول محمد (ﷺ) وأئمة الشيعة الـــسبع حـــسب الإســـماعيلية (علـــي، الحسن، الحسين، علي زين العابدين، زيد بن علي، جعفر الصادق، إسماعيل بن جعفـــر الصادق)، ففي السماء الأولى كان الرسول محمد وفي السماء الثانية علـــي بـــن أبـــي طالب، وبعد الأئمة السبع وأخيراً وفي السماء الأقرب إلى الأرض كانت فاطمـــة ابنـــة الرسول محمد(ﷺ)، وكان هذا بالطبع مخالفاً لفكرة أرسطو وتحليـــل الفـــارابي لتلـــك الفكرة حيث كانت الفلسفة اليونانية تؤمن إن هناك "الأول" ومن هذا الأول نشأ "الثـــاني" الذي اتصف بالذكاء ونتيجة لقدرة الثاني على استيعاب فكرة الأول نشأ "الثالـــث" ومـــن الثالث نشأ "السماء العلى" ومنه نشأت النجوم والكواكب والشمس والقمـــر ومنـــه أتـــى العاشر والأخير الذي كان بمثابة جسر رابط بين الحياة الدنيا والسماء العلى.

علم الباطن:

تعتبر الباطنية فرقة من فرق الشيعة ويطلق عليه أيضاً القرمطية أو القرامطـــة والإسماعيلية وكانوا يؤمنون حسب تعبيرهم إن "لكل ظاهر باطنـــاً والظـــاهر بمنزلـــة القشور والباطن بمنزلة اللب المطلوب" ويعتقد أن لفظة الباطنية ظهرت مع ميمون بـــن ديصان الأحوازي الذي اختاره جعفر الصادق وصياً على حفيده محمد بن إسماعيل.

كانت الفكرة الرئيسية لعلم الباطن هو معرفة الأبعاد الخفية للدين وتم التكثيـــف من استعمال الرموز التي حسب اعتقاد الإسماعيليين أظهرت حقائق عميقة لـــم يـــتمكن

الحواس أو المنطق من إدراكها، كانت الوسيلة الرئيسية هي التأويل والذي كان باعتقادهم سوف يرجع بهم إلى لحظة الوحي بالتالي إلى اللوح المحفوظ.

حاول الفيلسوف الفرنسي هينري كوربن (1903– 1978) توضيح فكرة التأويل حيث كان كوربن مهتماً بتاريخ ودور الثقافة الشيعية فقال كوربن إن التأويل يمكن تشبيهه بالتناغم في الموسيقى حيث كان الإسماعيليون يزعمون إنهم قادرون على سماع عدة مستويات عند سماعهم لآية قرآنية وكانوا يحاولون سماع الصدى الفردوسي بالإضافة إلى الكلمات المجردة.

طرح المفكر الإسماعيلي أبو يعقوب السجستاني (توفي عام 971) نظريته حول أفضل وسيلة لمعرفة كينونة وماهية الخالق ألا وهي وسيلة نفي النفي، على سبيل المثال يبدأ المرء بالقول إن الله ليس كينونة وإن الله ليس بعالم كل شيء ثم يبدأ المرحلة الثانية وهي نفي هذا النفي بقول أن الله ليس ليس كينونة وإن الله ليس ليس بعالم كل شيء، كانت الفكرة الرئيسية من هذا الطرح هو محاولة إظهار أن اللغة الإنسانية غير قادرة على وصف طبيعة الخالق.

بعد السجستاني حاول المفكر الإسماعيلي حميد الدين كرماني (توفي عام 1020) يوضح أهمية إسلوب نفي النفي في بعث الطمأنينة الداخلية إذا تم استعمالها بحكمة وإنها ليست عبارة عن خداع عقلي بل محاولة لتنوير الباطن، ومن الجدير بالذكر أن فلسفة نفي النفي يتم استعمالها بكثافة لحد هذا اليوم وخاصة في مجال البحوث الإحصائية العلمية حيث يبدأ الفرضية عادة بنفي ثم يتم نفي هذا النفي، على سبيل المثال يبدأ باحث ما بدراسة علاقة التدخين بالسرطان فيبدأ من فرضية انه لا علاقة بين التدخين والسرطان وتدريجياً من خلال الأرقام والإحصاءات يتم نفي هذا النفي، كانت لمدرسة الفكر الباطني والفكر الإسماعيلي أعظم الأثر في نشوء حركة إخوان الصفا الفلسفية لاحقاً.

إخوان الصفا:

تحت تأثير الفكر الإسماعيلي انبثقت جماعة إخوان الصفاء في البصرة في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري وكانت اهتمامات هذه الجماعة متنوعة وتمتد

من العلم والرياضيات إلى الفلك والسياسة وقاموا بكتابة فلسفتهم عن طريق 52 رسالة مشهورة ذاع صيتها حتى في الأندلس ويعتبر البعض هذه الرسائل بمثابة موسوعة للعلوم الفلسفية، كان الهدف المعلن من هذه الحركة "التظافر للسعي إلى سعادة النفس عن طريق العلوم التي تطهر النفس.

ومن الأسماء المشهورة في هذه الحركة كانت أبو سليمان محمد بن مشير البستي المشهور بالمقدسي، وأبو الحسن علي ابن هارون الزنجاني.

تأثرت رسائل إخوان الصفا بالفلسفة اليونانية والفارسية والهندية وكانوا يأخذون من كل مذهب بطرف ولكنهم لم يتأثروا على الإطلاق بفكر الكندي واشتركت مع فكر الفارابي والإسماعيليين في نقطة الأصل السماوي للأنفس وعودتها إلى الله وكان فكرتهم عن منشأ الكون يبدأ من الله ثم إلى العقل ثم إلى النفس ثم إلى المادة الأولى ثم الأجسام والأفلاك والعناصر والمعادن والنبات والحيوان فكان نفس الإنسان من وجهة نظرهم جزءاً من النفس الكلية التي بدورها سترجع إلى الله ثانية يوم المعاد، والموت عند إخوان الصفاء يسمى البعث الأصغر، بينما تسمى عودة النفس الكلية إلى الله البعث الأكبر، وكان إخوان الصفا على قناعة إن الهدف المشترك بين الأديان والفلسفات المختلفة هو أن تتشبه النفس بالله بقدر ما يستطيعه الإنسان.

كانت كتابات إخوان الصفا ولا تزال مصدر خلاف بين علماء الإسلام وشمل الجدل التساؤل حول الانتماء المذهبي للجماعة فالبعض اعتبرهم من أتباع المدرسة المعتزلية والبعض الآخر اعتبرهم من نتاج المدرسة الباطنية وذهب البعض الآخر إلى حد وصفهم بالإلحاد والزندقة ولكن إخوان الصفا أنفسهم قسموا العضوية في حركتهم إلى 4 مراتب:

- من يملكون صفاء جوهر نفوسهم وجودة القبول وسرعة التصور، ولا يقل عمر العضو فيها عن خمسة عشر عاماً، ويسمون بالأبرار والرحماء، وينتمون إلى طبقة أرباب الصنائع.
- من يملكون الشفقة والرحمة على الأخوان، وأعضاؤها من عمر ثلاثين فما فوق، ويسمون بالأخيار الفضلاء، وطبقتهم ذوو السياسات.

- من يملكون القدرة على دفع العناد والخلاف بـالرفق واللطـف المـؤدي إلـى إصلاحه، ويمثل هؤلاء القوة الناموسية الواردة بعد بلوغ الإنسان الأربعين سـن العمر، ويسمون بالفضلاء الكرام، وهم الملوك والسلاطين.
- المرتبة الأعلى هي التسليم وقبول التأييد ومشاهدة الحق عياناً، وهي قوة الملكية الواردة بعد بلوغ الخمسين من العمر، وهي الممهدة للـصعود إلـى ملكـوت السماء، وإليها ينتمي الأنبياء.

كتاب الإشارات لابن سينا:

وصلت الفلسفة الإسلامية إلى إحدى قممها على يد ابن سـينا **(980– 1037)** الذي ولد لعائلة شيعية في إحدى قرى "بخارى" وتأثر منذ صـغره بفلـسفة الفـارابي والأفلاطونية المحدثة، أدرك ابن سينا إن الفلسفة بحاجة إلـى التـأقلم مـع متغيـرات الإمبراطورية الإسلامية الذي أصبح فيه الخليفة بعيداً كل البعد عن صفات قائد المدينـة الفاضلة التي دعا إليها أفلاطون واعتبرها الفارابي مطابقة لـصفات الرسـول محمـد (ﷺ)، كان ابن سينا مقتنعاً أن الرسول محمد هو أرفع شأناً من الفيلسوف لكونه معتمداً على الاتصال المباشر بالمعرفة الإلهية ولكنه وفي نفس الوقت كان معادياً لفكرة الأيمان الأعمى حيث كان ابن سينا متأثراً بفكر أرسطو باستعمال العقـل والمنطـق والأدلـة للوصول إلى ماهية الخالق بل اعتبر ابن سينا استعمال هذه الوسائل واجباً علـى كـل مسلم لكي يحرر فكره من الخرافة والأساطير.

ومن الجدير بالذكر إن ابن سينا لم يكن عابداً متزهداً حيث أن هناك مـصادر تشير إلى وفاته وهو في الثامنة والخمسين من العمر لإفراطه في شرب النبيذ[1].

طرح ابن سينا فكرته في الإثبات العقلي على وجود الخالق التي يجب أن تبـدأ حسب رأيه بفهم طريقة تفكير الإنسان أولاً وأعطى مثال الـشجرة لتوضـيح فكرتـه، فالشجرة وحسب مثال ابن سينا تتألف من جذر وجذع وأوراق ولحاء وعنـدما يحـاول الإنسان فهم موضوع معين فيجب عليه تقسيم الموضوع إلى عدة أقسام ثانوية ويتوقف

(1). M.A. Martin (1983) in The Genius of Arab Civilisation, 2nd ed, Edited by J.R. Hayes, London, Eurabia Puplishing, pp 196-7

عملية التقسيم هذه لحد التوصل إلى جزء غير قابل للقسمة وسوف يساعد هذه الطريقة حسب رأي ابن سينا في الوصول إلى جوهر المسألة التي قد تم تعقيدها لأسباب خارجية.

كان ابن سينا موافقاً لفكر أرسطو بأن الحركة وإن كانت تبدو عملية لا متناهية فإن مصدرها الثبات وإن هذه الكينونة الثابتة هي التي حولت الثبات إلى حركة وأضاف ابن سينا بان انعدام المحرك الأولي معناه إن الكون كله عبارة عن فوضى ولكن الكون ليس بفوضى وعليه فإن خلقه من الأساس كانت منظمة ورجع ابن سينا إلى فكرة تبسيط الأشياء إلى أجزائها الأولية البسيطة لغرض فهمها فقال إن الله فكرة الله هي البساطة نفسها حيث أن الفكرة غير قابلة لتقسيم أو تفريع أكثر.

قدم ابن سينا طرحه الفكري عن الخلق والنشوء الذي كان مشابهاً لفكرة الأفلاطونية المحدثة عن الفضاءات العشرة أو السماوات العشرة المتسلسلة لنشوء الكون التي تفصل الإنسان عن الله وركز على الطبقة الأخيرة أو الجسر الرابط بين الحياة الدنيا والسماء العلى وقال أن هذا الجسر عبارة عن الوحي من جبريل إلى الرسول محمد (ﷺ)، في سنواته الأخيرة إنكب ابن سينا على كتابة كتابه المشهور كتاب الإشارات حيث كان هناك في هذا الكتاب توجه واضح وصريح نحو الفلسفة المشرقية وفيه ذكر مصطلح الإشراق وكان لهذا الكتاب أعظم الأثر في نشوء المدرسة الفكرية الإشراقية على يد يحيى السهروردي.

الغزالي والإسماعيليين:

بدأ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي **(1058– 1111)** التعمق في فائدة التحليل المنطقي والعقلي والفلسفة من الأساس في إثبات أو نفي الخالق، كان الغزالي باحثاً من الطراز الرفيع حيث تولى وهو في الرابعة والثلاثين من عمره إدارة المدرسة النظامية في بغداد وكان الهدف الرئيسي للوزير السلجوقي نظام الملك من هذا التعيين هو قيام الغزالي بالتصدي للفكر الإسماعيلي، لكن طموح الغزالي لم يتوقف عند هذه الرغبة الضيقة للوزير السلجوقي حيث أن بحثه عن اليقين المطلق عن طبيعة الخالق دفعه إلى التعمق في دراسة جميع المذاهب الفكرية والتوجهات الفلسفية وانتهى به

البحث إلى الاستنتاج إن جميع الفلسفات والمدارس الفكرية السابقة قد فشلت في إثبات وجود الخالق لكون فكرة الخالق غير خاضعة للقياس من الأساس وأعلن في كتابه "تهافت الفلاسفة" فشل الفلسفة في إيجاد جواب لطبيعة الخالق وصرح إن الفلسفة يجب أن تبقى مواضيع اهتماماتها في المسائل القابلة للقياس والملاحظة مثل الطب والرياضيات والفلك واعتبر الغزالي محاولة الفلاسفة في إدراك شيء غير قابل للإدراك بحواس الإنسان منافياً لمفهوم الفلسفة من الأساس.

كان لتعمق الغزالي في دراسة التيارات الفكرية والفلسفية السابقة دور سلبي فبدلاً من اقترابه نحو اليقين بالخالق زاد اقترابه من الشك وانتهى به الأمر بالإصابة بمرض الكآبة وترك مهنة التدريس وكان في تلك الفترة من حياته مقتنعا أن الدليل الوحيد للوصول إلى اليقين بشأن وجود الخالق هو ملاقاته وجهاً لوجه بعد الموت، للخروج من هذه الأزمة بدأ الغزالي تدريجياً يقتنع إن هناك جانباً روحياً غير ملموس في الإنسان لا يمكن تجاهله وبغض النظر عن منشأ هذا الجانب فإن هناك فصلاً واضحاً بين ما أسماه "عالم الشهادة" و"عالم الملكوت" ويقصد به الجزء الظاهر المحسوس والخاضع لقوانين الفيزياء مع الجزء المعنوي الغير الملموس.

استخلص الغزالي فكرة أنه من المستحيل تطبيق قوانين الجزء المرئي من الإنسان لفهم طبيعة الجزء المعنوي وعليه فإن الوسيلة المثلى لفهم الجانب الروحي يجب أن يتم بوسائل غير فيزيائية واختار الغزالي طريق التصوف للوصول إلى اليقين بوجود الخالق أثناء الحياة بدلاً من الانتظار إلى ما بعد الموت للوصول إلى الحقيقة، يظهر الطابع الصوفي للغزالي جلياً في كتابه مشكاة الأنوار من خلال تفسيره للآية 35 من سورة النور والتي تنص على: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، حيث قال الغزالي إن النور المقصود هنا يشير إلى الله وإلى كل جسم

مضيء آخر مثل المشكاة والنجوم وحتى العقل المستنير لأن ضوء العقل المستنير قادر على عبور حاجز الزمن والفضاء وكان الغزالي يقصد بالعقل المستنير العقل القادر على التخيل والتصور وإدراك إن الجانب الروحي يتطلب نظرة غير حرفية وغير فيزيائية لفهمها.

بهذه النظرة ألغى الغزالي أي دور للفلسفة في إثبات أو عدم إثبات وجود الخالق من خلال طرحه الفكري بأنه لا يمكن استعمال الفلسفة في الوصول إلى اليقين الذي لا يقبل الجدل حول ماهية الله ففكرة الله كانت حسب نظره واقعة خارج نطاق التفكير المنطقي ولكن هذا التصريح الخطير لم تكن نهاية الفلسفة حيث قام ابن رشد من قرطبة بإحياء دور الفلسفة في الوصول إلى معرفة الله حيث اعتبر ابن رشد الفلسفة أعلى مراتب التدين.

مفهوم ابن رشد:

ابن رشد (1126- 1198)، أحد أهم الفلاسفة المسلمين، اشتهر في الغرب خصوصاً بشروحاته لكتب وفلسفة أرسطو.

من المفارقات التأريخية حول ابن رشد (1126- 1198) هو اختلاف وجهات النظر حوله بين المسلمين المعاصرين له وبين وجهة نظر الغرب له، فقد اعتبره الغرب من أهم الفلاسفة المسلمين على الإطلاق حيث ترجمت أعماله إلى اللاتينية والعبرية وأثرت أفكاره بشكل واضح على كتابات الفلاسفة المسيحيين واليهود ومنهم بالتحديد توماس أكويناس (1225- 1274) وألبرت الكبير (1206- 1280) وموسى بن ميمون (1135- 1204) وأيرنست رينان (1823- 1892) بينما لم يلق ابن رشد نفس الاهتمام من المعاصرين له حيث فضل الفيلسوفان المعاصران له، يحيى السهروردي ومؤيد الدين العربي إتباع منهج ابن سينا بدلاً من منهج ابن رشد.

كان ابن رشد متعمقاً في الشريعة الإسلامية بحكم منصبه كقاضي اشبيلية وحاول التقريب بين فلسفة أرسطو والعقيدة الإسلامية حيث كان ابن رشد مقتنعاً انه لا يوجد تناقض على الإطلاق بين الدين والفلسفة وإن كلاهما يبحثان عن نفس الحقيقة ولكن بإسلوبين مختلفين وقام بالرد على كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي في كتابه

المشهور "تهافت التهافت" وأصر على عكس الغزالي على قدرة الفلسفة بإيصال الإنسان إلى اليقين الذي لا يقبل الجدل حول ماهية الله.

شدد ابن رشد على نقطة في غاية من الأهمية كانت غائبة عن بال من سبقوه وهي إن الفلسفة وعلم الكلام والصوفية والباطنية وغيرها من التيارات الفكرية تشكل خطراً على الأشخاص الذين ليس لهم القدرة على التفكير الفلسفي وان الشخص الغير المتعمق أو الذي يأخذ بقشرة الفكرة سوف يتعرض إلى صراعات نفسية وفكرية تؤدي به إلى الشك والتشتت بدلاً من اليقين والتنور.

في محاولة من ابن رشد لتضييق الفجوة بين الدين والفلسفة طرح ابن رشد فكرته حول أفضل وسيلة لتفسير الدين والخالق من وجهة نظر فلسفية فقال إن على الفيلسوف القبول ببعض الأفكار الدينية لكي يصبح فعالاً في الوصول إلى طبيعة الخالق ومن هذه الأفكار:

- وجود الله.
- وحدانية الله.
- كون الله فريداً من نوعه.
- عدالة الله.
- الحياة بعد الموت.
- خلق الله للكون.

قام ابن رشد بتوضيح فكرته أكثر قائلاً أن القرآن على سبيل المثال قد ذكر إن الله قد خلق الكون ولكنه لم يوضح كيف تم هذا الخلق ومتى تم هذا الخلق وبهذا فإن القرآن قد فتح الباب على مصراعيه للفيلسوف بان يستعمل العقل والمنطق للتعمق في هذه النقطة وبهذا اعتبر ابن رشد التحليل الفلسفي لأمور الدين قمة التدين وليس منافياً لمفهوم الدين.

العصر الحديث:

بعد انتهاء العصر الذهبي للإمبراطورية الإسلامية، يمكننا أن نقول بشكل عام انه قد ساد نوع من الخمول في الحركة الفكرية والفلسفية، سادت في المناطق الإسلامية

بين معظم الأوساط الدينية فلسفات أكثر ارتباطاً بفلسفة الإشراق (السهروردي ومحي الدين بن عربي) وحكمة المتعالين (الملا صدرا) التي كانت أساساً تشكل الثقافة والعلم للطرق الصوفية التعبدية التي انتشرت بين سائر الناس، ولهذا الحكيم والفيلسوف مدرسة فلسفية وحكمية قائمة بذاتها وهي مدرسة الحكمة المتعالية ومن أهم مميزات هذه المدرسة أنها وفقت بين القرآن والعرفان والبرهان.

لكن عودة الاتصال بالغرب بعد بدء الحملات العسكرية الأوروبية على البلدان الإسلامية أعاد من جديد ضرورة التفكير الفلسفي وطرح مفهوم النهضة بين مفكرين كانوا يحاولون الإجابة عن سؤال سبب التخلف.

سؤال التخلف سيطر على الساحة الفكرية وطرحه بداية بعض رجال الدين مثل: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وشكيب أرسلان ورفاعة الطهطاوي إضافة لمفكرين أكثر علمانية أهمهم: شبلي شميل، ساطع الحصري، وسيبقى هذا السؤال مطروحاً بسبب فشل المحاولات التحديثية والتجارب العلمانية للحكومات العربية بعد الاستقلال في تجربة تحديث البلدان العربية والإسلامية، وسيبقى السؤال مطروحاً بأساليب مختلفة فمثلاً ألف أبو الحسن الندوي كتاب ماذا خسر العالم بتخلف المسلمين ؟.

لكن كل هذه المحاولات يمكن أن نقول أنها كانت تندرج في إطار الفكر عامة والفكر السياسي خاصة أكثر منها محاولات فلسفية عميقة، فأسئلة مثل: ما معنى الوجود وما هي ماهيته ؟ من النادر أن تبحث فيما تعاني أمة ما من مشكلة وجود حقيقة ومشكلة إثبات ذات.

ربما تكون إحدى المحاولات الفلسفية النادرة لمسلم في العصور الحديثة هي تجربة الشاعر المفكر محمد إقبال الذي صاغ معظم فكره تقريباً بشكل قصائد باللغتين الفارسية والأردية، إضافة لبعض محاضرات في الفكر السياسي الإسلامي، وكتاب فريد من نوعه يدعى تجديد الفكر الإسلامي.

الفلسفة الشيعية الحديثة:

في إطار الثقافة الشيعية الإيرانية تستمر الفلسفة موجودة لكنها عموماً مسخرة لتدعيم الأفكار الدينية، الفكر المعتزلي يبقى واضحاً ضمن إطار الفكر الشيعي محاولاً

إعطاء معقولية للعقائد الشيعية الغيبية، ومن أهم الشيعة العرب في مجال الفلسفة بـرز محمد باقر الصدر في كتابي "فلسفتنا" و"اقتصادنا" وهو يحاول فيهما التمييز بين مبـادئ الفكر الإسلامي واختلافاته عن الفكر الغربي في الفلسفة والاقتصاد، وفي إيـران بـرز بعض الباحثين الذين كان لهم دور كبير في إحياء فكر الثورة التي أنتجت لاحقاً الثـورة الإسلامية في إيران بقيادة الخميني: أهم هذه الشخصيات مرتـضى مطهـري وعلـي شريعتي، إلا أن الثورة الإسلامية حملت معها تغييرات جذرية في الفكر الشيعي عنـدما استعاضت عن فكرة الإمامة بفكرة ولاية الفقيـه، وهـذه الفكـرة أدت إلـى خلافـات ومناظرات بين العديد من مفكري الشيعة.

محاولات إعادة قراءة التراث:

عربياً، منذ منتصف الثمانينات وطوال عقد التسعينات شهدت الساحة الثقافيـة محاولات جديدة لحل سؤال النهضة المطروح دائماً وأبداً وأخذت هذه المرة شكلاً فلسفياً أكثر عن طريق محاولة إعادة قراءة التراث الإسلامي بغية إيجاد حلول للسؤال العصي عن الحل، قد يرى البعض في هذه المحاولات تجارب لإعطاء الفكر العلماني الغربـي جذور تراثية إسلامية وبالتالي إعطاء الفكر الغربي نوعاً من المشروعية فـي الـساحة الثقافية الإسلامية، وقد يراه آخرون محاولة لاستجداء حلول حقيقية وليس مجرد تلفيـق وذلك من روح الأمة نفسها بحيث تكون النهضة متابعة لتجربتها الحضارية.

إحدى أهم وأوائل هذه التجارب مشروع عابد الجابري الذي بدأ مـن أواخـر السبعينات في كتاب "نحن والتراث" لكنه تكامل في مشروع نقد العقل العربي الذي تألف من أربعة أجزاء: تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل الـسياسي العربـي، وأخيراً العقل الأخلاقي العربي، وبالمجمل حاول الجابري أن يعيـد تفكيـك وتركيـب التراث الإسلامي ليعين محددات العقل العربي: في الجزء الأول درس ظروف تـشكيل العقل العربي والأنظمة الفكرية التي تشكله، ثم تابع في الجزء الثاني دراسـة الأنظمـة الفكرية الثلاث التي حددها في الجزء الأول: البيـان والعرفـان والبرهـان واسـتمر الجابري في تحليل البنى والإشكاليات في هذه الأنظمة المعرفية وصـداماتها الفكريـة والسياسية متحيزاً دوماً للنظام البرهاني (وهو بشكل أساسي الفكر الفلـسفي اليونـاني

تحديداً الأرسطي) معتبراً ابن رشد الأبرز في تقديم المشروع البرهاني في الحضارة العربية لكن هذا المشروع البرهاني لم يكتب له النجاح في الأرض الإسلامية لكنه تابع تقدمه في الغرب الذين يتقبلون فكر ابن رشد وهو فكر أرسطي أصيل.

الأهمية الأساسية لمشروع الجابري في كونه شرارة أشعل هذه الساحة الفكرية والنقدية في قراءة التراث الفلسفي الإسلامي، وتعرض الجابري لردود من كافة الاتجاهات، فالاتجاهات العلمانية يعتبرون أن الجابري بدأ يميل نحو الإسلاموية، في حين ردت عليه محاولات أخرى بأنه بتبجيله لابن رشد يحاول فقط أن يثبت النظام الأرسطي أي الفكر الغربي.

نقد العقل العربي كتبه جورج طرابيشي في دمشق، لكن في المغرب موطن الجابري رد عليه طه عبد الرحمن الذي يعتقد أن ابن رشد لم يكن سوى مقلداً لأرسطو وشارحاً جيداً لأفكاره وليس له في الإبداع نصيب، محاول طه عبد الرحمن الأساسية كانت في كتابه تجديد المنهج في قراءة التراث.

وظهرت أيضاً دراسة للمرزوقي الفيلسوف التونسي بعنوان إصلاح العقل في الفلسفة العربية وكتاب تجليات الفلسفة العربية: منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي: المرزوقي يحاول رسم نموذج يوضح به حركيات الفكر في ظل الثقافة الإسلامية وكيف أثرت على الفكر اليوناني والفلسفة اليونانية، يعتبر المرزوقي أهم ما تم إنجازه في إطار الثقافة العربية الإسلامية هو تحرير مفهوم الكلي من إطار الواقعية إلى إطار الاسمية، وهذا هو ما ساعد لاحقاً على تطوير العلوم والمعارف من رياضيات وفلك وميكانيك، فواقعية الكلي في إطار الفلسفة الأفلاطونية أو الأرسطية تجعل نتائج الفلسفة حقائق واقعية لاشك فيها وبالتالي الفلسفة كانت جامدة غير قابلة للتطوير، لكن تمازج تجربة تعقيل العلوم النقلية أي وضعها في إطار قوانين، وتجربة تنقيل العلوم الفلسفية الفكرية اليونانية وترجمتها قد فكك تدريجياً فكرة واقعية الكلي النظرية والعملية: هذا التفكيك تم بداية عن طريق نقد قام به الغزالي وابن سينا، لكن تدشين الاسمية تم على يدي ابن تيمية وابن خلدون.

هذه الأفكار رسمت صورة مغايرة تماماً عن نموذج الجابري الذي يدين الغزالي وابن سينا معتبراً إياهم من أنصار وناشري المنهج العرفاني (العقل المستقيل)، كما يعيد طرح شخصية ابن تيمية كلاعب أساسي في الساحة الفلسفية وهو كثيراً ما كان يعتبر مجرد فقيه حنبلي سلفي متعصب، وبهذا يكون متفرداً في هذه النظرية.

فلسفة الأدب Philosophy of literature:

تتكون فلسفة الأدب من شقين فكلمة فلسفة تعني الإطار الخلفي للفكر وعند ربطها بالأدب فهي الأدب من الإطار الخلفي للفكر الأدبي.

البنية ونظريات الأدب:

يعتبر بلا منازع حلم الفوز بجائزة نوبل للأداب حلم معظم الأدبيين، لهذا تم وضع عدة نظريات مقامة على أسس علمية ونفسية تبحث جلها عن الإجابة عن سؤال القيمة الأدبية.

إشكالية الذوق:

من الملاحظ على الميدان أو في الحقل الأدبي (كمثال نأخذ الرواية) أن الروايات ليست مشهورة بنفس ارتباطها بالقيمة، فروايات عديدة لا داعي لذكرها تحظى بالإعجاب الجماهيري ولا تحظى بالإعجاب الأكاديمي.

تأثير الفكر العلمي على الأدب:

يظن الأغلبية أن الإنتاج الأدبي لا يتأثر بالعلوم وهذا خطأ شائع، يكفي أن نشير هنا لكون ارتقاء قيمة الإنتاج الأدبي راجع لقدرة السيد(ة) المؤلف(ة) للتنظيم الفضائي للمنتوج وهو التنظيم المستمد من الطبولوجيا الرياضية والقدرة على الوصول لمرحلة التحويل.

فلسفة الدين Philosophy of religion:

فلسفة الدين Philosophy of religion هي الدراسة العقلية للمعاني والمحاكمات التي تطرحها الأسس الدينية وتفسيراتها للظواهر الطبيعية وما وراء الطبيعية مثل الخلق والموت ووجود الخالق.

فلسفة الرومان Greek Philosophy:

سارت أبحاث المذاهب الفلسفية منذ سقراط وأفلاطون وأرسطو في اتجاهات ثلاثة: المنطق، الطبيعة، الأخلاق، وكانت المدارس الفلسفية الأولى في أثينا تعنى بالمنطق والطبيعة، أكثر من اهتمامها بالأخلاق، فلما امتزجت حضارة الرومان بحضارة الإغريق، وقامت مدارس الفلسفة في روما على غرار ما عرفته أثينا، ظهرت محاولات للتوفيق بين المذاهب الفلسفية اليونانية، فضلاً عن السعي للاختيار من كل مذهب، ما يتفق والبيئة الطبيعية والاجتماعية للرومان، ومع ذلك فلم يقدم الرومان من خلال هذه المحاولات ما يعد بجديد في المذاهب الفلسفية، بل بدا واضحاً للعيان التأثر أساساً بمذاهب ثلاثة رئيسية، وهي مذهب الشك Scepticism، والإبيقوريين Epicureanism، والرواقيين Stoicism، وهذه المذاهب الثلاثة اهتمت بالأخلاق، أكثر من اهتمامها بالمنطق والطبيعة.

تأثير الإسكندر والرومان على الفلسفة الإغريقية:

ما لبثت معالم الحياة في أثينا أن تغيرت، بظهور الإسكندر الأكبر، وما حققه في تلك الفترة الوجيزة من حكمه، من غزوات وفتوحات بلغت أبواب الهند، ذلك أن حكم المدينة- كما كانت الحال في أثينا- حل مقامه حكم وحدات سياسية أوسع نطاقاً، وأكثر امتداداً من حكم المدينة، وتأكد هذا الاتجاه في الحكم بعد موت الإسكندر، وتقسيم الإمبراطورية بين قواده، فاتسعت الهوة بين الحاكم وأفراد المجتمع، وتقطعت أوصال الصلة التي كانت تربط بين الحاكم والمحكوم في المدينة الصغيرة.

وبعد أن كان الاهتمام ينصرف أساساً إلى إسعاد المواطن الحر، وتقرير الحقوق التي يجب أن يتمتع بها، إذ بهذا الاهتمام يتحول عن المواطن الحر، ويتجه إلى خدمة الحاكم، وترتيب مجموعة من الحقوق تكفل له السيادة والاستمرار في تولي السلطة، دون أدنى التفاتة إلى حقوق المواطنين.

وفي هذا ما ينبئ بأن محور المذاهب الفلسفية قد تغير عند الإغريق، في ظل فتوحات الإسكندر، ومن جاء بعده من قواد، عما كان الأمر عليه في ظل حكم أثينا

الديمقراطي، وقدر لهذا التحول أن يستمر في اتجاهه الجديد، بعد أن اضمحل حكم الإغريق، وبدأت جحافل الرومان تكتسح كل الجيوش التي تقف في طريقها، وتواصل فتوحاتها في الشرق والغرب، حتى أصبح البحر المتوسط عام 188 ق.م. بحيرة رومانية، وما لبثت اليونان عام 146 ق.م. أن سقطت صريعة الغزو الروماني، وأمست إقليماً من أقاليم الإمبراطورية الرومانية.

وإذا كانت اليونان قد نعمت ببعض الاستقرار، وبقسط من السلام تحت الحكم الروماني، إلا أنها وجدت في بادئ الأمر معارضة من جانب الرومان في تقبل جوانب الحضارة الإغريقية والإفادة من تراثها، وعلى الرغم من أن اللغة اليونانية ظلت لغة الأدب والفنون، إلا أن اللغة اللاتينية، وهي لغة الغزاة، أصبحت اللغة السائدة والدارجة في مجال المعاملات، فضلاً عن أنها لغة القانون الذي فرضه الرومان.

روما والفلسفة الإغريقية:

وما لبثت المعارضة للتراث اليوناني أن خفت على مر السنين، وبدأ الرومان يدركون أهمية الحضارة الإغريقية، وينهلون من منابعها في جوانب الفكر المختلفة، ولعل أهم هذه الجوانب التي أفاضوا في الاستزادة منها، الفلسفة الإغريقية، وسرعان ما انتقلت إلى روما مدارس الفلسفة الإغريقية التي سادت في أثينا، وولع الشباب الروماني ببعض اتجاهات هذه الفلسفة، حتى أثارت انتباه الحكام، ومن ذلك مدرسة السوفسطائيين التي انتهى بها الأمر إلى أن طردت من روما، بدعوى أنها تبلبل الفكر، وتزعزع الرأي، وتنشر الفتنة بين الشباب، بما تثيره من جدل حول تصرفات الحاكم.

ويبدو أن روما لم تدرك أن فلسفة أثينا، في ظل عصرها الذهبي الديمقراطي، لا يمكن أن تسود في ظل حكم الإمبراطورية التي يكاد ينفرد بالسلطة فيها حاكم فرد، ينوب عنه في السلطة المطلقة، نوابه في الأقاليم.

وما من شك في أن هذا الاعتبار هو الذي كان وراء ظهور مذاهب فلسفية جديدة عند الرومان، أو التأثر بنوع دون غيره من مدارس الفلسفة الإغريقية، فساد مذهب الإبيقوريين Epicureanism، والرواقيين Stoicism، والمتشككين Scepticism.

فلسفة الرياضيات Philosophy of mathematical:

فلسفة الرياضيات هي إحدى فروع الفلسفة التي تحاول الإجابة عن أسئلة تتعلق بطبيعة الكائنات الرياضية وتتساءل عن كيفية تجريد الكائنات الرياضية من الطبيعة ثم استخدامها في فهم الطبيعة ذاتها، إلى أي درجة يمكننا القول أن العبارات الرياضية صحيحة؟ وهل للكائنات الرياضية وجود حقيقي؟ أم هي مجرد أدوات تخيلية تجريدية يستخدمها الإنسان لتسهيل معالجته لظواهر الطبيعة؟

الواقعية الرياضية أو الأفلاطونية:

تعتبر الواقعية الرياضية الكائنات الرياضية ذات وجود مستقل عن العقل الإنساني، لذلك فإن مهمة الإنسان هو استكشاف هذا العالم الرياضي وليس اختراعه، كما إن أي كائن ذكي مفترض في هذا الكون قادر على استكشاف هذا العالم الرياضي وسبر أغواره، يطلق على هذه المدرسة اسم الأفلاطونية باعتبارها تماثل وجهة نظر أفلاطون من حيث إيمانه بعالم المثل والأفكار، الذي يمثل لديه العالم الكلي اللامتغير، وما العالم اليومي الذي نعيش فيه إلا مقاربات غير مكتملة لهذا العالم المثالي.

من المحتمل أن جذور فكرة أفلاطون تأتي من عند فيثاغورس الذي كان يؤمن هو وتلاميذه من الفيثاغورسيين أن العالم مكون حرفياً من الأعداد، وعلى ما يبدو فإن هذه النظرة ذات جذور أعمق في التاريخ لا يمكن تحديد بدايتها.

يعتبر العديد من علماء الرياضيات واقعيين رياضيين، فهم يعتبرون أنفسهم مكتشفين يتجولون لرؤية روائع هذا العالم الرياضي وليس مخترعين لها، وأمثلة هؤلاء كثر: مثل باول ايردوس وكورت غودل والفيزيائي الرياضي روجر بنروز، والسبب النفسي وراء هذا الاعتقاد أنه من الصعب القبول أن شخصاً ما يشغل نفسه لفترة طويلة من الزمن ما لم يكن مقتنعاً فعلاً بوجوده، يؤمن غودل بنوع من الواقع الرياضي الموضوعي يمكن إدراكه بطريقة مشابهة لإدراك الحواس.

بعض المبادئ يمكن أن تعتبر صحيحة مباشرة لكن بعض الحدسيات conjecture مثل فرضية الاستمرار continuum hypothesis لا يمكن البت فيها

استناداً لهذه المبادئ، لذلك يقترح غودل منهجية شبه تجريبية quasi-empirical methodology يمكن أن تؤمن تأكيداً كافياً لافتراض هذه الحدسية conjecture.

المشكلة الأساسية في وجهة النظر لاواقعية للرياضيات: هي أين وكيف تتواجد هذه الكائنات الرياضية؟ هل هي في عالم كامل الانفصال عن عالمنا تسيطر عليه الكائنات الرياضية؟ كيف لنا أن نتواصل مع تلك العالم ونستكشف حقائقه؟ يقدم كلاً من أفلاطون قديماً وغودل حديثاً إجابات لهذه الأسئلة لكن هذه الإجابات لا تبدو مقنعة للكثيرين.

الشكلية:

تقوم المدرسة الشكلية على فكرة أنه من الممكن التفكير بالعبارات الرياضية على أنها نتائج لقواعد معالجة المقولات الأولية، فمثلاً، الهندسة التقليدية تعتبر مؤلفة من مقولات تدعى البديهيات (axioms)، بالإضافة إلى بعض قواعد الدلالة التي تسمح باستنباط مقولات جديدة من المقولات الأولى المعطاة، وبما أنك قادر على البرهنة على مبرهنة فيثاغورس وحدك، فهذا يعني أنك قادر فعلاً على إنشاء المقولة التي تمثل هذه المبرهنة.

وبهذا يمكنك اعتبار الرياضيات لعبة لها قواعد منظمة، يمكنك أن تلعبها بالطريقة التي تشاء ما دمت ملتزماً بقواعدها، وتتغير النتائج كلما غيرت طريقتك.

وفقاً لبعض مذاهب الشكلية، فإن مسألة الموضوع في الرياضيات هي حرفياً الرموز المكتوبة ذاتها، وعندها تصبح القضية لعباً بهذه الرموز ولا يهم ما هي نوع اللعبة فجميع الألعاب متكافئة ويمكنك أن تلعب أي واحدة تختار، لكن هذه الرؤية لا تعطي حلولاً للأسئلة الجوهرية: ما هي هذه الرموز الرياضية؟ هل توجد حقاً في عالم تخيلي غير متغير؟ ولماذا هي مفيدة في شرح العالم الواقعي؟ هذه النظرة تحول الرياضيات إلى مجرد فعالية بشرية متفوقة لعبتها الرموز والأرقام لكنها لا تقدم حلولاً لذلك لم تلق انتشاراً كبيراً.

تقول مدرسة ثانية من الشكلية بالاستنتاجية (deductivism)، فمبرهنة فيثاغورس في هذه الحالة لا تعود حقيقة مطلقة إنما حقيقة نسبية: إذا نسبت معنى وحقيقة للمقولات الرياضية بحيث تصبح قواعد اللعبة صحيحة، عندئذ عليك قبول

المبرهنة أو أن التفسير الذي تعطيه للمبرهنة يجب أن يكون عبارة صحيحة (أي أن صحة العبارات الرياضية مرتبطة بصحة البديهيات الأساسية بشرط اعتماد قواعد "لعبة" تحفظ هذه الصحة).

فلسفة السياسة Philosophy of policy:

الفلسفة السياسية أو فلسفة السياسة هي إحدى أصول العلوم السياسية وهي تفكير نظري فيما يتعلق بالتجربة السياسية، باعتبارها بعداً من أبعاد التجربة الإنسانية عامة.

والفلسفة السياسية هي من فروع الفلسفة كما أنها في نفس الوقت فرعاً من فروع العلوم السياسية، أيضاً يصنفها أرسطو ضمن العلوم التطبيقية، نظراً لارتباطها بالممارسة العملية.

والفلسفة السياسية هي إحدى المحاور الأساسية لموضوعات الفكر السياسي، وتتناول كذلك السياسات المتبعة أو التي يجب أن تتبع، عن الملكيات العامة والخاصة وعن القانون: ما هي ولماذا يحتاجها الإنسان وما هي معايير اعتبار حكومة ما شرعية وما هي الحقوق والحريات التي يجب أن تقيد، ولماذا وكيفية إجراء التقييد عليها ولماذا، كما تعرف فلسفة السياسة القانون وتحاول تحديد واجبات المواطن تجاه حكومته الشرعية- إن كانت تحكمه حكومة شرعية-.

تعود الفلسفة السياسية للرغبة في التفكير في ما تطرحها الحياة السياسية من مشكلات، تستعصي على الفهم والحل، وهي تختلف عن علم السياسة من جهة أنه إحصاء وترتيب للنظم السياسية، وتختلف عن علم الاجتماع السياسي من جهة ما هو بحث في الأبعاد الاجتماعية للتجربة السياسية.

فلسفة الوجود Philosophy of entity:

الفلسفة هي النظر إلى ماهية الأشياء، ومحاولة إدراك كنه الأمور وما وراء الظواهر.. ولكل مسألة في الوجود أوجه فلسفية مختلفة حسب المناظير المختلفة التي ينظر منها البشر إلى هذه المسألة، فلكل إنسان فلسفته التي تميزه، ولكل مجتمع فلسفته التي تميزه، ولكل مذهب في كل دين فلسفته التي تميزه.

وتعد فلسفة الوجود من أهم الرؤى الفكرية والحياتية للأفراد والمجتمعات على مختلف درجاتها الحضارية والفكرية، فلا يوجد إنسان أو مجتمع إلا وله تصوره الخاص عن الوجود، سواء الوجود الإنساني في الحياة الدنيا، أم بعدها، أم الوجود الكوني بشكل عام.

وحينما نقول فلسفة الوجود لا نعني فقط تصور الوجود الكوني، وإنما نعني أيضاً تصور الإنسان لعلاقته مع الحياة ومع الجسد الذي يحوي نفسه، ومع خالقه، ونعني أيضاً تصور الإنسان لمصيره المستقبل، ومدى عمق عقيدة الإنسان لهذا المصير.

وسنتعرض هنا- بالنسبة لفلسفة الوجود هذه- إلى الفلسفة الهندية والفلسفة اليونانية، وبالتالي نكون قد ألقينا الضوء على طرفي الفلسفة العالمية- بالنسبة لهذه المسألة- بين الشرق والغرب.. ثم ننتقل بعد ذلك إلى النظر لهذه المسألة من منظار العلم الحديث، ثم ننتقل إلى التصوير القرآني لهذه المسألة.

لنبدأ بالفلسفات الهندية، وبالتالي لنبدأ بالديانات الهندية، لأن الفلسفة الهندية وليدة لهذه الديانات، إن لم تكن هي ذاتها.

توجد في الهند أكثر من (300) لغة ولهجة، وتوجد فيها أكثر من (3000) طبقة داخل الطبقات الأربعة- كما سنرى- التي خُلقت حسب زعمهم من جسد الآلهة، وعلينا أن نعلم أنه في الفكر الهندي لا يوجد فصل بين الفلسفة والدين والأخلاق والطقوس والعلم والسياسة.

ومن أهم ميزات الفلسفات الهندية أننا لا نجد فيلسوفاً يطلب الفلسفة لذاتها، كما هو الحال في الفلسفات اليونانية وغيرها، فقيمة الفرد في الفكر الهندي أقل وأدنى من أن تؤدي به إلى الشهرة.

فالآداب والقصص والمواعظ كلها تُعد فلسفة.. ومن ميزات الفلسفات الهندية، الغموض والضبابية الفكرية وعدم الاهتمام بالجسد البشري والتركيز على النفس التي تقطن هذا الجسد.

وحينما غزا الآريون الهند حوالي عام (1600) ق.م، ألغوا سمات حضارة السكان الأصليين ونسخوا آلهتهم واستبدلوها بالآلهة التي كانوا يعبدونها في بلادهم.

لقد نشأت الديانة الهندوسية مع الغزو الآري، وهي ديانة لا تنتسب إلى نبي أو رسول، وليس لها كتاب منزّل،وهي عبارة عن دين يحتوي أفكاراً وشعائر وأدعية وترانيم يختلط فيها السحر بالحِكم وبالشعوذات.. ويعد كتاب الفيدا (بمعنى المعرفة) أقدم كتاب يمثل أفكار الآريين وعقائدهم.

وأسفار الفيدا عبارة عن سجل فكري وتاريخي وحضاري لتصورات الآريين ولفلسفتهم الحياتية ولذلك فإن أسفار الفيدا لا تعود إلى شخص واحد، فهي من وضع الكثيرين، وبالتالي فهي تزداد مع الزمن عبر إضافة نظرات الأشخاص الدينية أثناء أعمالهم وتجاربهم.

لقد نشأت الوثنية في الديانة البراهمية في الهند نتيجة عبادة الهنود لقوى الطبيعة، ولتجسيد هذه القوى وحلولها– كما يعتقدون– في بعض الأجسام، فعبدوا هذه الأصنام التي حلت فيها قوى الطبيعة، وأدى هذا الاعتقاد إلى تعدد الآلهة عندهم حيث وصلت إلى (33) إلهاً، ولكن مع تغير هذه الديانة وتبدلها تم الاعتقاد أخيراً بالثالوث الإلهي المكون من:

1- الإله براهما: وهو الإله الخالق والمخلوق، خلقته السماء ويحارب الأعداء، وهو سيد الآلهة ومانح الحياة، فنتيجة تأمل براهما وتفكيره الطويل نشأت فكرة مخصبة تطورت إلى بذرة ذهبية، ومن تلك البيضة وُلد براهما.

2- الإله فشنو: وهو إله الحب وهو النشيط الفعال، وكثيراً ما ينقلب إلى إنسان يساعد البشر.

3- الإله شيفا: وهو إله الشر والقسوة والخراب، وينسبون إليه النار فهو الملك المدمر.

فهذه الآلهة الثلاثة هي أقانيم لإله واحد هو الروح الأعظم الذي يسمونه (أتما)، وهناك آلهة أخرى دون هذه الأقانيم هي أدنى قوةً وسلطاناً.

وقبل الميلاد بثلاثة قرون اعتقد الهنود أن الإله براهما أوحى بتشريعات على (مانو)– الأب الرباني للجنس البشري– وسميت بتشريع مانو الذي يتناول خلق العالم، وواجبات الملك، والتناسخ، والقضايا الأخروية، وأصول المحاكمات والمعاقبات، وحتى الواجبات الزوجية.

وجاء في شرائع (مانو) أن الناس ليسوا سواسية في الديانة الهندوسية، وأنهم يتكونون من الطبقات التالية:

1- طبقة البراهما: وهم رجال الدين وقد خُلقوا من فم الإله براهما أو من رأسه، لذلك فهم أفضل الناس، ولهم الحق في كل شيء.. ولننظر إلى النص التالي لنرى تعظيم هذه الطبقة في الديانة الهندوسية: (يجب تعظيم البرهمي في جميع الأحوال، حتى لو مارس سائر الأعمال الدنيئة والسافلة، ذلك أن البرهمي إله).

2- طبقة الجنود: وقد خُلقوا من ذراع براهما ومن يديه.

3- طبقة التجار والزراع وقد خُلقوا من فخذي براهما ومن ركبتيه.

4- طبقة الخدم والأسرى وقد خُلقوا من قدمي الإله براهما.

وبعد هذه الطبقات الأربع تأتي طبقة المنبوذين المحرومين من أبناء الزنا ومن الأنجاس.

والنفس في اعتقاد الهندوس خالدة لا تفنى، وهي تنتقل من جسم لآخر عن طريق تناسخ الأرواح، وتنتقل في الأجسام متدرجةً في الرقي من جسم إلى آخر، حتى تصل إلى صفة الملائكة كروحانيات متجردة في مرتبة الكمال المطلق.

والهندوس يحرقون جسد الميت بالنار لكي يخلصوا الروح من حاجز الجسد تخليصاً كاملاً، ولكي تصعد هذه الروح إلى السماء بشكلٍ عمودي إلى الملكوت الأعلى.. فبعد صعود هذه الروح أمامها ثلاثة احتمالات:

1. عالم الملائكة: وهو العالم الأعلى.
2. عالم الناس: وهو أن تعود في جسم إنسان آخر عبر مسألة التناسخ.
3. عالم جهنم.

ويعتقد الهنود أن بعض آلهتهم حلت في إنسان وُلد حوالي سنة (4800) ق.م، اسمه (كريشنه)، ويصف الهنود (كريشنه) أنه مليء بالإلوهية وأنه قدم شخصه فداءً للخليقة عن ذنبها الأول.. وقصة كريشنه عند الهنود تشابه ما يذكره الذين أوتوا الإنجيل عن المسيح عليه السلام، ويقولون عن كريشنه إنه وُلد ولادة أحيطت بالمعجزات والعجائب من عذراء مخطوبة اسمها (ديفالي).

من أقوال كريشنه: (إن الجسد الذي تهبط إليه النفس شيءٌ زائل، أما النفس التي لا تدركها العين فهي أبدية).

ومن أقواله: (إذا انحل الجسد بالموت، طارت النفس التي تتغلب عليها الحكمة إلى الطبقات العليا التي يرى فيها الأتقياء الله، ويدركون كماله، وإذا كانت الشهوات متغلبة على النفس فإنها تُرد ثانيةً إلى الأرض).

والهندوسي لا يرى فارقاً بين الإنسان والحيوان، فكل منهما مكون من روح تتنقل عبر طريق التناسخ بين الإنسان والحيوان.. لذلك فالحيوانات المقدسة عند الهندوسي كثيرة كالقردة والأفاعي والتماسيح والنمور والطواويس والببغاوات والفئران.. فعلى سبيل المثال يقيمون لأفعى تسمى (ناجا)- وهي من أخطر الأفاعي- احتفالاً دينياً كل عام يقدمون لها ولكل الأفاعي من نوعها قرابين من اللبن واللوز توضع عند جحورها اتقاءً لشرها.

أما البقرة فهي خير معبود عند الهندوس، ولا يحل عندهم أكل لحمها مهما كانت الأسباب، ولها تماثيل في كل مكان وإذا ماتت دُفنت ضمن طقوس الدين بإجلال وتقدير.

وفي عقيدة الهندوس فإن الأعمال التي يقوم بها الإنسان في حياته تتبعه إلى حياته الجديدة بعد التناسخ.. والعقيدة الهندوسية مبنية على فكرة الروح العالمية التي يحجب حقيقتها الروحية غطاء المادة الزائف.

ومع تطور العقيدة الفيداوية ظهر كتاب الأوبانيشاد ما بين (1000) ق.م - (500) ق.م، وهو عبارة عن نصوص نثرية تبحث في الجانب الباطني والخفي في العقيدة الفيداوية، متناولة الاتحاد مع المافوق طبيعي.. وهذه النصوص تسعى لتبسيط المتناقضات وتوحيدها، ولفرض مفهوم الوحدة على ما هو متنوع ومتناقض.

وهكذا فالمذهب الأوبنيشادي هو مذهب صوفي يبحث في باطن العقيدة الفيداوية لفرض مفهوم التواصل والعلاقات بين جميع الكائنات من حيث التركيب والبنية ولاسيما التشابه الرقمي واللفظي.

ولنأخذ النصوص التالية من هذا المذهب:

- (هذه هي الحقيقة مثلما ينطلق بالألوف، من النار المتأججة، الشرر السائل بطبيعته للنار، فكذلك من الذي لا يزول تولد الكائنات المتنوعة، وإليه تعود).
- (منه يُولد التنفس والعقل والحواس كلها والفراغ والهواء والنور والماء والتراب الحامل لكل شيء).
- (لا يدرك بالعين، ولا بالكلام، ولا بواسطة الآلهة الآخرين أو الحواس، ولا بالزهد، ولا بالعمل الطقسي، بنعمة المعرفة ندركه، وإذا ما عكف الكائن النقي الطبيعة والمتطهر على التأمل فإنه يبصره، يبصر آنذاك ذلك الذي هو بلا أجزاء ولا يتجزأ).
- (يصل إليه أصحاب الرؤى الذين يقتنعون بالمعرفة كسبيل، الذين هم ذوات كاملة، أحرار من الانفعال وهادئون، ويصل إليه- وهو الموجود في كل مكان- هؤلاء الحكماء ذوو النفوس الورعة، ويدخلون إلى الكل ذاته).
- (هو مصدر كل شيء، كالأنهار التي تنساب نحو المحيط، لتغفو في المحيط تاركة أسماءها وأشكالها، وكذلك فإن العارف- إذ يتحرر من الرسم والصورة- يذهب إلى الشخص السماوي (بوروشا) الذي هو ما بعد المابعد (بارات بارام)، أعلى من الأعلى، ويتسامى فوق التسامي... من يعرف براهمان، يصبح براهمان...).

ولنأخذ النص الحواري التالي الذي يلقي الضوء على أساس التصوف الأوبنيشادي:

- المعلم: حسن يا بني، احضر لي تينة من هناك.
- الولد: هاهي يا سيدي.
- المعلم: قسمها.
- الولد: قسمتها يا سيدي.
- المعلم: ماذا ترى في داخلها؟
- الولد: أرى عدداً من البذور الصغيرة يا سيدي.

- المعلم: حسنٌ، قسّم تلك البذور.
- الولد: قسمتها.
- المعلم: ماذا ترى في داخلها؟
- الولد: لاشيء أبداً.
- المعلم: ذلك الجوهر الناعم الذي لا تراه ولا تدركه منه تنتصب شجرة التين المقدسة تلك ويتابع المعلم قائلاً: صدقني يا عزيزي إن هذا الجوهر اللطيف صُنع منه العالم كله... ذلك هو الواقع، ذلك هو الأتمان... أنت هو ذاك يا شفيتاكيتو.
- الولد: ثقفني يا سيدي.
- المعلم: حسنٌ يا عزيزي.. ضع هذا الملح في الماء، وعد أدراجك إليّ غداً صباحاً، وفعل الولد ما طُلب منه، بعد ذلك قال له المعلم: احضر لي الملح الذي وضعناه مساءً فتش عنه الولد ثم قال: لقد ذاب.
- المعلم: ذق نقطة مأخوذة من وسط الماء.
- الولد: إنها مالحة.
- المعلم: ذق شيئاً من قعره.
- الولد: إنه مالح، إنه دائماً الماء عينه.
- المعلم: الحق أقول لك يا بني إنك لا تدرك الكائن، ومع ذلك فهو موجود هناك، ذلك الجوهر اللطيف، العالم كله مصنوع منه، تلك هي الحقيقة.. ذلك هو الأتمان.. أنت نفسك تكون ذاك يا شفيتاكيتو).

ففي حين ميز الفكر الهندي بين الأتمان- جوهر الفرد- وبين براهمان-جوهر الوجود- فإن المذهب الصوفي الأوبنيشادي هو طريق الوصول إلى الاتحاد بين هذين الجوهرين.. وهكذا فالبراهمان- جوهر الوجود- هو النفس الكونية الشاملة الموجودة في كل كائن، وبناءً على ذلك فالإنسان عينه يكون موجوداً في كل كائن من النبات حتى الإله.. لنأخذ المقتطفات التالية:

- (نفس المخلوقات نفسٌ واحدةٌ، إلا أنها ماثلة في كل مخلوق، وهي في الآن عينه وحدة وتعدد، كالقمر الذي يتلألأ على صفحة المياه).

- (يُستخدم البراهمن كسكن للكائنات قاطبة، ويسكن هو في الكائنــات كلهــا، إن الذي يرى ذاته في جميع الكائنات، ويرى جميع الكائنات في ذاته، يصبح بذلك هو والبراهان الأسمى واحداً).
- (الحقيقة إن المبدأ الذي تُولد منه جميع الكائنات، والذي تعيش فيه عندما تــرى النور والذي تدخل فيه عندما تموت، ينبغي عليك معرفته، ذلك هو البرهمن).

واحتجاجاً على المعتقدات الهندوسية القديمة نشأت الديانة الجينية، حيث أنكرت النظام الطبقي، ولم تعترف بسلطة الفيدا.. وفي هذه الديانة يعتقد أن كل ما هو موجــود في الكون أزلي حتى المادة، وهي في ذلك تتشابه مع البوذية.. وفي هذه الديانة يمكــن للنفس أن تصل إلى (النيرفا) أي الخلاص من الجسد والمادة بعــد تــسعة تقمــصات.. والجينيون كلهم نباتيون لا يأكلون أبداً لحوم الحيوانات.

ونشأت البوذية في الهند في القرنين السادس والخامس قبل المــيلاد، لإزالــة الفوارق الطبقية، ولإضافة جرعات رياضية روحية وإصلاحية.. ويزعم البوذيــون أن زعيمهم بوذا الذي عاش ما بين (563- 483) ق.م تقمصت روحه (530) جسداً قبــل أن يصبح الرجل المستنير، منها (42) حالة تقمص في أجــساد الآلهــة و(80) حالــة تقمص في أجساد ملوك، وأنه في بعض حالات التقمص ربما كان لــصاً أو ثعبانــاً أو ضفدعة.. ومع ذلك كان دائماً في كل هذه الدورات عاقلاً حكيماً.

والبوذية ليست ديناً بالمعنى الدقيق لكلمة دين، وإنما رياضة روحيــة هــدفها الإصلاح والسمو بالنفس والأخلاق، ولذلك لم تتعرض للإلوهية لا من قريب ولا مــن بعيد، لا بالنفي ولا بالتأكيد، ولا تهتم بالطقوس الدينية ولا بشعائر العبادات.

ويعتقد البوذيون أن ولادة بوذا سبقتها معجزات، وأن الإله حلّ فيه، على الرغم من أن بوذا لم يدّع أنه رسول أو نبي مرسل، بل كان ينهي أتباعه عن زعمهــم بــأن الآلهة تتجسد فيه.

وآخر العقائد التي ظهرت في الهند هم السيخ.. ولا يصل تاريخهم إلى (500) سنة، فالسيخ تأثروا بالهندوسية وأخذوا منها فكرة التقمص، وتأثروا بالــدين الإســلامي وأخذوا منه فكرة التوحيد المطلق الخالص تماماً، فالذي أسس مذهب السيخ هندوسي ولد

عام (1469) م، وزعم أنه حينما بلغ (35) عاماً من عمره تجلى الله تعالى عليه، وكأن صوتاً يناديه قائلاً: (اذهب وردد اسمي واجعل الناس يرددونه، ثابر على الصراط المستقيم في الاسم والصدقات والطهارة وذلك خدمة لي ولاسمي ولذكري).

هذه هي أهم ينابيع الفلسفة الهندية على مرّ العصور، والتي يختلط فيها-كما نرى- الدين بالمجتمع بالقيم بالخرافات بالسحر بالتاريخ...

ولنبحر الآن في بحر الفلسفة اليونانية مستعرضين الرؤى اليونانية للوجود، مبتدئين بنموذج عن الفلسفة السفسطائية، ومنتهين بفلسفة أفلاطون.

الفيلسوف السفسطائي بروتاجوراس- الذي يُعد من أهم الفلاسفة السفسطائيين- تلتصق عنده مشكلة وجود الآلهة بمشكلة المعرفة، فلا نستطيع الجزم بأن هذا الفيلسوف يشكك في وجود الآلهة، أم يشكك في معرفتهم.. لننظر إلى قوله التالي من كتابه (في الآلهة): (فيما يخص الآلهة فإني غير قادر على قول شيء، لا أنهم موجودون، ولا أنهم غير موجودين، فعوامل كثيرة تحول دون هذه المعرفة، منها غموض الموضوع، ومنها كذلك قصر الحياة الإنسانية).

إن بروتاجوراس يعلن مبدأ اللاأدرية، ولا يعلن صراحة مبدأ الشك، فرؤيته إلى هذه المسألة أنه لا سبيل إلى معرفة الآلهة كما ندرك الشمس والأصوات، فالموضوعات التي لا يتم إدراكها في وضوح تسمى أشياء غامضة، وقد اتخذ بروتاجوراس موقف رفع الحكم في هذه المسائل وعدم اتخاذ قرار.

وما دفع بروتاجوراس إلى عدم اتخاذ قرار في هذه المسألة هو أن فلسفته تعتبر الإنسان مقياس كل شيء، مقياس وجود الأشياء الموجودة، ومقياس عدم وجود الأشياء غير الموجودة.. ومشكلة اليقين عنده ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحدود المعرفة الإنسانية، ولما كانت المعرفة الإنسانية محدودة، فإنه لا سبيل إلى اليقين في مسائل معرفتها خارج حدود المعرفة.

وفي حين أن السفسطائيين مالوا إلى المذهب النسبي في مسألة الوجود،فإن سقراط كان على خلاف ذلك، فكان يعتقد بحقيقة ثابتة، لذلك كان يعتبر نفسه مبعوثاً من الآلهة ومكلفاً لتنبيه الناس أنهم يدّعون الحكمة وليسوا حكماء..

وفكرة النفس كحقيقة موجودة مستقلة هي فكرة تولدت في البداية عند سقراط فالإنسان الحقيقي عند سقراط هو النفس وليس الجسم، فالنفس عند سقراط تتعدى مفهوم الحياة والحركة إلى مفهوم الجوهر الأخلاقي للإنسان.

ونستشف تصور مبدأ الحقيقة المجردة للإنسان والتي يشترك في تصورها كل من سقراط وأفلاطون، نستشفها من محاورة سقراط وأوطيفرون حينما يسأله سقراط قائلاً: (والآن قل لي أي شيء في رأيك التقوى، وما هو الضلال سواء كان في حالة القتل أو في حالة أخرى؟ أو ليست التقوى هي هي ذاتها في كل الأفعال ؟ وأليس الضلال كذلك ضد كل تقوى ولكنه في ذاته مشابه لذاته ويحتفظ بطبيعة معينة واحدة وذلك إذا نظرنا إلى الأمر من حيث خاصية الضلال ذاته ومهما يكن الشكل الذي ستكون عليه في كل الحالات واقعة الضلال).

ويتابع قوله فيقول: (إن ما طلبت منك أن تعلمنيه ليس شيئاً واحداً أو شيئين من بين عشرات الأشياء التقية بل تلك الصورة التي بها يصير كل شيء تقياً حيث أنك قلت فعلاً إن هناك شكلاً وحيداً تكون به الأشياء غير التقية غير تقية، والتقية تقية).

من خلال هذه المحاورة نرى أن سقراط يريد الوصول إلى الجوهر المجرد عن تجلياته ليستخدمه كنموذج ومعيار.

فكرة الجوهر الثابت المجرد هذه التقى بها أفلاطون متأثراً بالمدرسة الفيثاغورية التي قفزت فوق فلسفات الطبيعيين التي أعادت أصل الكون وجوهره إلى مادة هي الماء أو الهواء أو النار أو التراب، فشقت المدرسة الفيثاغورية طريقاً جديداً في فلسفة الوجود، هو تفسير الكون تفسيراً رياضياً.

هذا التصور المجرد عن الحس شمل كل الأشياء، فالدائرة التي تدور حولها البراهين، ليست هي الدائرة المحسوسة، بل هي الدائرة بطبيعتها العقلية بأذهاننا، والتي تتصف بالكمال والثبات، وما الدائرة التي نحسها ونرسمها بأيدينا إلا تجسيداً للدائرة المجردة التي بأذهاننا.

وهكذا وضع أفلاطون مبدأ الثنائية في الوجود، حيث ميّز تمييزاً قاطعاً بين النفس والجسد.. لننظر إلى النصوص التالية التي تبين فلسفته بهذه النصوص:

- (النفس تشبه أقرب الشبه، الإلهي والخالد والمعقول وذا الطبيعة الواحدة- أي البسيط غير المركب- الذي لا يتحلل والذي هو هو ذاته ودائماً على نفس الحال، أما الجسد يشبه أقرب الشبه ما هو إنساني وهو متعدد الطبيعة وغير معقول ولا يبقى هو هو على نفس الحال).
- (فهناك أشياء جميلة وأخرى عادلة وغير ذلك ولكن من الضروري أن نقول إن هناك إلى جانبها أو فوقها الجمال في ذاته، والعدل في ذاته، وهكذا، وكل جوهر من هذه الأشياء في ذاتها واحد غير متعدد، بل إن الفرق الأساسي بين الجمال في ذاته مثلاً وبين الأشياء الجميلة المتعددة يكمن في واحدية الجوهر الأول، بينما تندرج الأخرى في عالم المتعدد).
- (من جهة ثانية فإن هذه الأشياء المتعددة تخضع أيضاً للتغيير وتجري بين طرفي الوجود).
- (بل إنها يمكن أن تتصف بالصفة ونقيضها، فهذا الشيء قد يبدو جميلاً من جانب وقبيحاً من جانب آخر، كبيراً وصغيراً.. أما الجمال في ذاته فإنه يبقى دائماً هو هو، ولا يأتي عليه أيّ تغيير).

وهكذا نرى في فلسفة أفلاطون أن الحسيات ليست هي الوجود الحقيقي، إنما هي تجليات هذا الوجود في عالم الحس، وارتسامه في مادة هذا العالم.. فالمحسوسات عند أفلاطون تحتل مركزاً وسطاً بين الوجود والعدم، فهي ليست عدماً خالصاً، وليست وجوداً مطلقاً، لأنها تفنى بعد أن تكون.

فخواص العالم العقلي المكون من الأشياء في ذاتها (عالم المثل) هي: الواحدية، الثبات، الطبيعة العقلية، وخواص عالم الحس هي: التعدد، التغير، المحسوسية.. وهناك مبدأ أول مطلق هو فوق الوجود العقلي نفسه.. هذا المبدأ وصفه أفلاطون على أنه مبدأ الخير في ذاته، وهو يؤدي عند أفلاطون دور أقرب ما يكون إلى الآلهة.

يقول أفلاطون: (الجوهر أي الوجود الحقيقي الذي لا لون له ولا شكل، الذي لا يصل إليه الحس وإنما تدركه النفس وحدها بوسيلة العقل، هذا الجوهر، وهو موضوع العلم، يُوجَد في ذلك العالم، وهكذا تستطيع النفس التي وصلت إليه أن تتأمل

العدل في ذاته والحكمة في ذاتها وغير ذلك، وأن تصل إلى العلم الذي موضوعه الوجود المطلق، هذا هو سهل الحقيقة، مقام الآلهة والموجودات الحقيقية والأنفس السعيدة).

وهكذا ففلسفة أفلاطون أثبتت مسألتين:

1. وجود العالم العقلي والتأكيد أنه هو الوجود الحقيقي.
2. الفصل التام بين العالم العقلي وبين عالم الحس.

ولم يكتف أفلاطون بالفصل بين النفس والجسد بل تعدت فلسفته إلى وظائف النفس وعلاقتها مع الجسد، فأقام تعارضاً بين النفس والجسد معتبراً كل ما يخص الجسد يحمل بذور الشر والتعاسة، واعتبر أفلاطون أن المعرفة هي إحدى الوظائف الجوهرية للنفس.. فالنفس- عنده- كيانٌ مفكرٌ، كانت تعرف المثل الجوهرية قبل حلولها في الجسد، وعندما تحل في الجسد، فإنها لا تكون على حقيقتها في عالم المثل إلا عندما تبتعد عن متطلبات الجسد وتغرق في حالة فكرية مجردة عما يفرضه عليها هذا الجسد.

وهكذا فعلاقة النفس بالجسد- عند أفلاطون- ليست علاقة ارتباط عضوي بل علاقة صراع، وكل معرفة للنفس هي تذكر لأشياء كنا نعرفها ونحن موجودون في عالم المثل قبل حلول أنفسنا في هذه الأجساد.

على الرغم من أن أفلاطون قد اعتبر النفس لا تنحلل ولا تتجزأ إلا أنه اعتبرها مكونة من ثلاثة أقسام:

1- المبدأ العاقل.
2- المبدأ الغضبي.
3- مبدأ الشهوة.

وما دفع أفلاطون إلى هذا التغيير في نظرته إلى طبيعة النفس ووظائفها، هو أنه رأى أن النفس تقوم بوظائف ثلاث تتعارض أحياناً، وهذه الوظائف هي أن النفس تعرف وتريد وتشتهي، فرأى من غير المعقول أن يقوم بهذه الوظائف الثلاث العضو نفسه في النفس.

وقد أوجد أفلاطون حلاً وسطاً بين قوله بعدم تجزأ النفس وعدم تحللها من جهة، وبين قوله إنها مكونة من أقسام ثلاثة من جهة أخرى.. أوجد هذا الحل بقوله إن مبدأ العقل يسيطر على المبدأين الآخرين، ومال أخيراً إلى أن القوة العاقلة في النفس هي وحدها الجديرة باسم النفس.. فالإنسان الحقيقي عند أفلاطون هو العقل، والنفس خالدة بقسمها العاقل فقط.

هذه هي أهم الرؤى في الفلسفة اليونانية لمسألة الوجود.. لنبدأ بالتعرض لمسألة الوجود من زاوية الفلسفة العلمية الحديثة التي ألقت الضوء على المكونات الأساسية للمادة، وأخضعتها للتجربة الحسية، بعيداً عن مجرد التصورات الذهنية التي لا تستند إلى أي برهان حسي تجريبي.

الوجود المحسوس في هذا الكون مكون من ذرات، والذرة كما أثبت العلم مكونة من النواة التي تحتوي البروتونات والنيوترونات، ومن الإلكترونات التي تدور حول النواة بسرعة عشرات الألوف من الأميال في الثانية.

والمسافة النسبية ما بين النواة والإلكترونات كبيرة جداً لدرجة تعدّ فيها الذرة عبارة عن فراغ تتخلله خطوط مغناطيسية وكهربائية.. فنسبة قطر النواة إلى قطر الذرة لا تختلف كثيراً عن نسبة قطر الأرض إلى قطر الكرة التي ترسمها الأرض في دورانها حول الشمس.

إن الفارق بين ذرة عنصر وآخر، يعود إلى الفارق في عدد البروتونات والنيوترونات الموجودة في النواة، وإلى عدد الإلكترونات وطريقة تنظيمها.. وإن الأنواع الكثيرة من المواد المختلفة تتألف من جزيئات كهربائية ليست إلا مجرد صور أو مظاهر من الطاقة.

فحركة الإلكترونات حول النواة هي التي تعطي الماهية الحسية الظاهرية للذرة وبالتالي للمادة.. وبالتالي فإن الطاقة المودعة في جسم الذرة والتي تؤدي إلى دوران الإلكترونات هي السر الخفي الذي يعطي هذه المادة حيثيات وجودها في عالم المكان والزمان.

إذاً المادة محتاجة إلى هذه الطاقة التي تحرك مكوناتها، لكي تبقى موجودة في عالم الحس المحكوم لقانون الزمان والمكان.. وحين سحب هذه الطاقة ستخرج المادة من عالم المكان والزمان.. والسؤال الذي يطرح نفسه الآن.. هل هذه الطاقة من ذات المادة؟ أم معطاة للمادة من خارج ذاتها؟.

إن المقولة بأن هذه الطاقة من ذات المادة، وبأن دوران مكونات المادة يكون دون أي احتكاك يُنقص هذه الطاقة مع الزمن.. هذه المقولة مرتبطة مع مقولة أخرى هي أزلية المادة.. وقد أسقط العلم الحديث هذه المقولة سقوطاً كاملاً.. فقد ثبت أن الكون حادث بعد أن لم يكن موجوداً، وقد ذهب العلماء إلى وضع مقدار لمدة حدوثه، وكل الأرقام التي وُضعت لهذه المدة لا تتجاوز (15) مليار سنة.

وإن القول بأن هذا الدوران لمكونات المادة هو دون أي احتكاك، هو قول لا برهان عليه، فلابد من وجود قوة احتكاك ما تؤدي مع الزمن إلى تباطؤ هذه الحركة.. وإذا اعتبرنا أزلية المادة قانوناً سليماً فلابد من تلاشي هذه الحركة، لأنه مع الزمن الأبدي لابد من انتهاء الحركة مهما كانت قوى الاحتكاك ضئيلة.

ولو سلمنا فرضاً أن المكونات تتحرك دون أي احتكاك، وأن الطاقة هي من ذات المادة، فمن أين أتت المادة بهذه الطاقة؟..إذا كان وجود المادة مرهوناً بهذه الطاقة وبحركتها، أي أن المادة عدمٌ قبل وجود هذه الطاقة، والطاقة هي التي أعطت المادة حيثياتها المكانية والزمانية، فكيف يوجد العدم من ذاته حيثيات الوجود ؟!.

وهكذا نرى أن المقولة بأن الطاقة من ذات المادة، لا تختلف عن المقولة بأن المادة من ذات الطاقة.. وكلا المقولتين بحاجة إلى مقولة أخرى تقر بالحاجة إلى مؤثر خارجي أعطى المادة طاقتها التي بحركتها تعطي هذه المادة حيثياتها المكانية والزمانية.. هذا- كما قلنا- إذا سلمنا بأن مكونات المادة تتحرك دون أي احتكاك.

وبعد أن تحدثنا عن الفلسفات الشرقية والغربية بالنسبة لمسألة الوجود، وإلى الفلسفة العلمية الحديثة، لنقف قليلاً عند القرآن الكريم وقوله في هذه المسألة...

يؤكد القرآن الكريم الحقيقة العلمية بأن مكونات المادة تتحرك بطاقة ليست من ذات المادة، وأنه لو تم سحب هذه الطاقة لزالت المادة من عالم الوجود المكاني

الزماني.. فالوجود بسماواته وأرضه محتاجٌ في كل لحظة إلى قدرة الله تعالى التي تعطيه حيثيات بقائه في هذا العالم.

ولو سحب الله تعالى الطاقة التي يعطيها للمادة من أجل بقائها في عالم الوجود المكاني الزماني لزالت هذه المادة، وحين ذلك لا يمكن لغير الله تعالى أن يعيد المادة إلى عالم الوجود المكاني الزماني.. والآية الكريمة التالية تلقي الضوء على هذه المسألة بشكلٍ واضحٍ جليٍّ.. ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾(فاطر:35-41).

إننا نرى أن النص القرآني يصف هذه المسألة بصيغة الاستمرارية، فكلمة (يمسك) دليلٌ على أن هذا الإمساك مستمرٌ في كل زمان.. فالله تعالى لم يُعط المادة حيثيات وجودها، بعيداً عن القيومية المستمرة لله تعالى على هذا الوجود.. إنما تحيط قيومية الله تعالى بالوجود المكاني والزماني للكون في كل لحظة.. أي أن الكون بحاجة في كل لحظة إلى أمر الله تعالى حتى يخرج لعالم الوجود المكاني الزماني.. قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾(الروم: 25-30).

وقد تناول القرآن الكريم النفس في الكثير من آياته، وبين أنها بجوهرها مستقلة عن الجسد.. لننظر إلى قول الله تعالى.. ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الزمر:39- 42).

وهكذا نرى من خلال هذه الآية الكريمة أن النفس تكون أثناء النوم خارج الجسد..

والنفس في القرآن الكريم لم تأتِ مرتبطة بأي مخلوق آخر سوى الإنسان، فلا يوجد نصٌ قرآني واحد يشير مجرد إشارة إلى أن النفس ترتبط بباقي المخلوقات.. وبالتالي فالنفس هي ما تميز الإنسان عن غيره من المخلوقات.. ومن هنا نستنتج أن القوى التي تميز الإنسان عن غيره من المخلوقات من إرادة وعقل وغير ذلك إنما تصدر عن النفس.

فالنفس هي جوهر الإنسان الممتحن في الحياة الدنيا عبر الجسد، وبالتالي فالجسد هو وعاء النفس.. ولذلك فالنفوس موجودة قبل حلولها في الأجساد، وقد أخذ الله تعالى عليها العهد والميثاق في ذلك العالم- غير المادي- قبل حلولها في هذه الأجساد.. لننظر إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ۞ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾(الأعراف 7، 172-173).

وقد ميز القرآن الكريم بين الموت والوفاة.. فالوفاة تعني خروج النفس من الجسد مع بقاء الحياة فيه، لننظر إلى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَى أَجَلٌ مُسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام 6/60).

أما الموت فهو خروج النفس من الجسد خروجاً نهائياً لا عودة إليه، ولا إلى أي جسد آخر حتى يوم القيامة.. لننظر إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ ۞ قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ ۞ ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾(غافر 40، 11-13).

فالموتة الأولى هي خروج النفس من الجسد أثناء خروج الحياة منه، والموتة الثانية تكون أثناء الصعقة بعد قيام الساعة.. لننظر إلى قوله تعالى.. ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾ (الزمر - 68) ﴿فَذَرْهُمْ حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ (45) يَوْمَ لَا يُغْنِي عَنْهُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ﴾(الطور ، 45-46).

وهكذا فالنفس- كما بينها القرآن الكريم- جوهر غير مادي وغير محكوم للمكان والزمان، وعندما تحل النفس في الجسد تصبح محكومة لقانون المكان والزمان، لأن الجسد مادة محكومة لهذا القانون.. ودليلٌ آخر على أن النفس ليست مادية، هو أننا أثناء النوم حين تخرج النفس من الجسد لا نحس بالزمان والمكان.

وهكذا نرى أن الفلسفات شرقية كانت أم غربية بالنسبة لمسألة الوجود وغيرها من المسائل، بحاجة إلى أحد برهانين أو لكليهما معاً:

1. الفهم الحقيقي لدلالات النص القرآني.
2. الوقوف على حقيقة المسائل بالتجربة والبرهان العلمي.

عبر هذين البرهانين فقط يمكن الإبحار باتجاه شواطئ الحقيقة مبتعدين عن هلوسة الخيال البشري وتخبطه في ظلمات الجهل والضياع..

فلسفة آلية Mechanism Philosophy:

اتجاه فلسفي يرى أن الظواهر الطبيعية يجب تفسيرها في إطار قوانين السببية والنتائج التي تُفسر حركة الأشياء.

يعتقد فلاسفة هذا الاتجاه أن كل المظاهر الطبيعية يمكن إدراكها بمعرفة الحجم والشكل والنظام وحركة الجزيئات الصغيرة التي يُطلق عليها الذرات أو الجسيمات، ويُلخِّص هؤلاء فلسفتهم معتقدين أن العالم ما هو إلا آلة عملاقة، فكما يؤدي تدافع التروس والزنبركات والملفات إلى تشغيل الآلة، فإن تفاعل الذرات أو الجسيمات يؤدي إلى إحداث الظواهر الطبيعية المختلفة.

لاقت الفلسفة الآلية معارضة من خلال مذهب الغائية (تيليولوجي).

والنظرية الغائية تُفسرُ الظواهر الطبيعية في إطار الغاية أو الهدف.

فعلى سبيل المثال لو طرحنا على هاتين الفلسفتين هذا السؤال، لماذا تتجه النار إلى أعلى؟ فسوف نتلقى إجابتين مختلفتين.

الفلسفة الآلية ستجيب عن ذلك، بأن الذرات أو الجسيمات التي تُشعل النار تتصادم وبالتالي تتدافع إلى أعلى وفقاً لقانون التصادم، أما الفلسفة الغائية فستكون إجابتها: أن النار تندلع إلى أعلى سعياً وراء مكانها الطبيعي بعيداً عن الأرض.

وخلال القرن السابع عشر الميلادي طوّر كل من توماس هوبز وجون لوك في إنكلترا، ورينيه ديكارت في فرنسا فلسفة النظرية الآلية كـرد فعـل مـضاد للنظريـة الغائية، وخلال تلك الفترة أصبحت النظرية الآلية جزءاً مهماً من الثورة الصناعية، إلا أنه مع بداية القرن التاسع عشر الميلادي، أدرك علماء الطبيعة الآلية أن الفلسفة الآليـة قاصرة عن تفسير الظواهر الطبيعية مثل الكهرباء والمغناطيسية.

وهكذا فإن النظرية الآلية التي تقوم أصلاً على تفسير كل عناصر الطبيعة فـي إطار قانون الحركة لم تعد مقبولة.

فلسفة تطبيقية Applied Philosophy:

مع أن الفلسفة غالباً ما تصنف باعتبارها فرعاً نظرياً، فإن الفلـسفة لا تعـدم بعض التطبيقات العملية، التطبيقات الأكثر وضوحاً تظهر في مجال الأخلاق: الأخـلاق التطبيقية بشكل خاص وفي الفلسفة السياسية.

والفلسفات السياسية الأهم تعود للفلاسفة:

كونفوشيوس، كاوتيليا، سن تزو، جون لوك، جان جاك روسو، كارل ماركس، جون ستيوارت ميل، المهاتما غاندي، روبرت نوزيك، وجون راولز والدراسات تـشير إلى أن معظم هذه الفلسفات تشكلت لتبرير تصرفات ونزعات الحكومات المختلفة فـي العصور المختلفة.

فلسفة التعليم تستحق إشارة خاصة أيضاً، فالتعليم التقدمي كما قادها جون ديوي كان ذو تأثير عميق على الممارسات التربوية في الولايات المتحدة في القرن العشرون.

التطبيقات المهمة الأخرى يمكن أن توجد في فلسفة المعرفة، التي قـد تـساعد المرء على تنظيم أفكاره من معرفة، دليل، واعتقاد مبرر.

عموماً، فإن "الفلسفات المختلفة"، مثل فلسفة القانون، يمكن أن تزود العـاملين في الحقول المختلفة فهماً أعمق لدعامات حقول اختصاصهم النظرية والعملية.

فروع الفلسفة التطبيقية:

- فلسفة مثالية.
- فلسفة مادية.

- فلسفة التعليم.
- فلسفة التاريخ.
- فلسفة اللغة.
- فلسفة القانون.
- فلسفة الرياضيات.
- فلسفة العقل.
- فلسفة.
- فلسفة الفلسفة (ما بعد الفلسفة).
- فلسفة الفيزياء.
- فلسفة السياسة.
- فلسفة علم النفس.
- فلسفة الدين.
- فلسفة العلم.
- فلسفة العلوم الاجتماعية.
- فلسفة الأدب.

فلسفة العقل Philosophy of mind:

فلسفة العقل هي الدراسة الفلسفية لطبيعة العقل، والأحداث العقلية، والوظائف العقلية، والخصائص العقلية إضافة للوعي.

هذه الحقول الدراسية مجتمعة تتناول بعض أكثر المشكلات تعقيداً التي يواجهها الإنسان، والآراء والاقتراحات لحل هذه المعضلات والإجابة عنها كثيرة جداً ومختلفة.

العقل أيضاً هو المحلل للأحداث والذي تجري فيه عملية التحليل المجرد والتحليل المتسلسل هنا يمكن اعتبار فلسفة العقل طريقة التفكير والحوار المبني على أسس منطقية وبيانية (فلسفية) فقد تتم في خطوة أو عدة خطوات.

ما العقل ؟

هناك عدة أسئلة تعترض الإجابة على هذا السؤال ؟ أولها تحديد ماهية وطبيعة العقل والسهم تعريفه الدقيق.. فالعقل يمكن اعتباره مجموعة الأفكار والمشاعر، والعواطف وما إلى ذلك.. ويمكن أيضاً اعتباره ذاتاً عليا مستقلة تتضمن هذه الأفكار والمحاكمات العقلية والمشاعر، إذا قبلنا وجهة النظر التي تعتبر العقل ذاتاً مستقلة يأتينا السؤال عن ماهية وتكوين المادة التي تتألف منها العقل: هل هي نفس مادة الأجسام الطبيعية أم مادة أخرى؟

إحدى المشاكل الأخرى في تعريف العقل هي مسألة العقل- جسد فلو افترضنا أن العقل هو نوع من المادة العقلية، عندئذ سيطرح علينا السؤال التالي مباشرة: هل يمكن التحقق من واستكشاف هذه المادة بنفس شروط المادة الفيزيائية؟

الحوادث العقلية:

لنفترض أننا ننكر أن العقل يشكل نوع من المادة أو الكيان الغامض، ولنتمسك بالنظرية التي تقول أنه لا وجود إلا لحوادث عقلية mental events وان "العقل" كل ما يفعله هو تصميم سلسلة الحوادث العقلية هذه ؟ فمع هذا سيبقى السؤال مطروحاً عن طبيعة العلاقة بين الحوادث العقلية والحوادث الفيزيائية المادية physical events وهو نفس السؤال المطروح عن طبيعة علاقة العقل والجسم لكن بصياغة أخرى.

في هذه الحالة يحق لنا أن نتساءل: هل هناك خلاف جوهري بين الحوادث العقلية والحوادث الفيزيائية، أي هل إيجاد علاقة بين الحوادث العقلية والفيزيائية أمر مستحيل أم أن الحوادث العقلية يمكن تفسيرها نوعاً ما بالاستعانة بالحوادث الفيزيائية؟ وجهة النظر الأخيرة تعبر عن منحى فلسفي يدعى الفيزيائية physicalism.

على سبيل المثال، إذا شعر شخص ما بألم نرمز له (ل) في الزمن (ز) وترافق هذا الألم بحدث عقلي (ع) في اللحظة (ز) أيضاً، أليس من المحتمل أن الألم (ل) هو نفس الشيء الذي أحدث الحدث العقلي في دماغ هذا الشخص: كإضرام مجموعة من الأعصاب في الحدث (ع) ؟.

وسؤال آخر مطروح هو: هل الخاصيات العقلية (أو الحالات أو الأنماط) هي مجرد تعبير عن خواص فيزيائية ؟ هل الحدث العقلي (ألم) مثلاً ليس سوى تنبيه وإضرام مجموعة من العصبونات في الدماغ في الموقع كذا عددها كذا ؟ وجهة النظر هذه تمثل فلسفة أو مدرسة تدعى الفيزيائية النوذجية type-physicalism (أو نظرية الهوية النوذجية type-identity theory).

فلسفة العلوم Philosophy of sciences:

فلسفة العلوم أحد فروع الفلسفة الذي يهتم بدراسة الأسس الفلسفية والافتراضات والمضامين الموجودة ضمن العلوم المختلفة، بما فيها العلوم الطبيعية مثل الفيزياء والرياضيات والبيولوجيا، والاجتماعية مثل علم النفس وعلم الاجتماع والعلوم السياسية، بهذا المفهوم تكون فلسفة العلوم وثيقة الصلة بالابستمولوجيا والانتولوجيا فهي تبحث عن أشياء مثل: طبيعة وصحة المقولات العلمية، طريقة إنتاج العلوم والنظريات العلمية، طرق التأكد والتوثيق من النتائج والنظريات العلمية، صياغة وطرق استعمال الطرق العلمية المختلفة أو ما يدعى بالمنهج العلمي، طرق الاستنتاج والاستدلال التي تستخدم في فروع العلم كافة، وأخيراً تضمينات هذه المقولات والطرق والمناهج العلمية على المجتمع بأكمله وعلى المجتمع العلمي خاصة.

المساهمين الأساسيين في فلسفة العلوم:

غاستون باشلار، فرانسيس بيكون، روجر بيكون، روي باسكار، ميشيل كالون، رودولف كارناب، أوغست كونت، رينيه ديكارت، ايميبنوكاليس، باول فييرابيند، غاليليو غاليلي، روبرت غروسيتيست، ويليام ويويل، ايمانويل كانت، توماس كون، ايمري لاكاتوس، برونو لاتور، جون لو، ارنست ماخ، اسحاق نيوتن، تشارلز بيرس، مايكل بولاني، كارل بوبر، إدغار موران، جون زيمان، برتراند روسل، روبرت ميرتوون.

مواضيع في فلسفة العلوم:

- تسبيب Causation.

- ملائمة منحني Curve fitting.
- مشكلة تعيين الحدود Demarcation problem.
- مثنوية Dualism.
- الإيمان والعقلانية Faith and rationality.
- الإرادة الحرة والحتمية Free will and determinism
- سببية Causality.
- مشكلة المعيار Problem of the criterion.
- البساطة Simplicity.
- تناسقية (علوم) Uniformitarianism.
- اللاملاحظ Unobservables.

فلسفة الفيزياء Philosophy of physics:

فلسفة الفيزياء هي دراسة الأسئلة والنواحي الفلسفية الأساسية التـي تطرحهـا الفيزياء خصوصاً الفيزياء الحديثة، ودراسة المادة والطاقة وكيفية تأثرهما مع بعضهما، أحد أهم الأسئلة الأساسية هي طبيعة الزمان والمكان، الذرات والمذهب الذري، أيـضاً تنبؤات علم الكون (الكوسمولوجيا) وتفـسيرات ميكانيكـا الكـم، أسـس الميكانيكـا الإحصائية، السببية، الحتمية، طبيعة القوانين الفيزيائية.

قديماً كانت تدرس العديد من هذه القضايا ضمن الميتافيزيقيا (كقضايا الـسببية والحتمية والزمان والمكان)، لكن هذه القضايا لم تعد مطروحة بشكل نقاش فلسفي بحت بل أصبح يتعلق بنتائج الفيزياء الحديثة ببعديها النظري والتجريبي فهي تـشكل جـزءاً أساسياً من فلسفة العلوم بل هي المكوّن الأساسي لهذه الفلسفة والأكثر بحثـاً وتطـوراً ضمن فلسفات العلوم الطبيعية.

فلسفة القانون Philosophy of law:

يقصد بفلسفة القانون عموماً البحث في الموضوعات الأشد عمومية في مجـال القانون، وهي مجال واسع لبحث الموضوعات الأكثر أهمية في مجال القـانون مثـل

أساس الإلزام في القانون ويقصد بذلك بحث مسألة العدل والعدالة وأغلب موضوعات مادة المدخل إلى القانون التي تدرس في السنة الأولى بكليات الحقوق في جامعات مصر تنتمي فعلاً لمجال فلسفة القانون.

فلسفة اللغة Philosophy of language:

اللغة تميز الإنسان عن الحيوان بحكم أنها بنت الفكر، الإنسان يعي ما يقول بعكس الحيوانات ولو امتلكت أعضاء النطق، بالإضافة إلى أن اللغة والفكر يمكن اعتبارهما مرتبطان كوجهي القطعة النقدية لا يجوز فصلهما وخير مثال على ذلك هو أننا نفكر اللغة.

فلسفة البيئة (إيكولوجية) Philosophy of ecology:

الفلسفة الإيكولوجية "إيكولوجية" بالمعنى الأوسع للكلمة: إنها ترى البشرية بوصفها واحدة مع الطبيعة، وكجزء لا يتجزأ من سيرورة التطور التي تمضي بالكون قدماً من المادة الجامدة إلى الحياة، إلى الوعي، وفي المآل... إلى الإلهي.

إن المفهوم الذي يشغل من الفلسفة الإيكولوجية مركزها هو "العالم كحرم"، وهذا المفهوم بمثابة بديل عن الرؤية النيوتنية "للعالم كآلة"، هذه النظرة الجديدة إلى العالم تشدد على الطبيعة الفريدة، النفيسة، والقدسية لكوكبنا، وجميع المبادئ الأخرى للفلسفة الإيكولوجية مشتقة من هذا المبدأ.

المبادئ الأساسية الخمسة للفلسفة الإيكولوجية هي الآتية:

1. العالم حرم.
2. إجلال الحياة هو قيمتنا المرشدة.
3. الوفر شرط مسبق للسعادة الداخلية.
4. الروحانية والعقلانية لا يستبعد أي منهما الأخرى، بل تتكاملان.
5. من أجل أن تشفى الكوكب يجب أن نشفي أنفسنا.

انبثقت الفلسفة الإيكولوجية استجابةً لإخفاقات كلا الرؤيتين الآلتية والفلسفية اللسانية/التحليلية العاجزة التي أتت منها، وهذه الإخفاقات بينة في مواقفنا الأنانية العنيفة حيال رفاقنا البشر، وفي إساءتنا المتفشية إلى البيئة.

الفلسفة الإيكولوجية هي الفلسفة كما يجب أن تكون- فلسفة ذات معنى، لازمة، وتشاركية، إنها ليست فحوى كتب المكتبات التي تراكم عليها الغبـار، بـل بالأصـح مقترب متفكر، معاصر لفهم العالم، ولفهمنا نحن.

المذهب الإنساني الإيكولوجي لقد كتب أوزفالد سبنغلر أن "التقنيـات تكتيكـات للعيش، وهذه جملة مفيدة للغاية فعلاً، وسوف أستفيد منها بينما أشخص مأزقنا وأفـتش عن حلول سكنة".

لقد خذلتنا التكنولوجيا الحديثة، أو التكنولوجيا الغربية بالأصـح، لأنهـا غيـر منتجة على المدى الطويل، وهذا ليس لأنها صارت مخربة إيكولوجياً، ولكن لأنها فـي المقام الأول تناست وظيفتها الأساسية، ألا وهي أن كل التقنيات هي، في المآل الأخير، تكتيكات للعيش، وبما أن التكنولوجيا الحديثة قد خذلتنا كجملة من خطـط العـيش فقـد برهنت أيضاً بذلك أنها غير منتجة اقتصادياً ومدمرة إيكولوجياً.

لكن هذه التهمة تنسحب أيضاً على التكنولوجيا البديلـة، لقـد عرفـت هـذه التكنولوجيا انطلاقة قوية نوعاً ما، وأسرت مخيلات الكثيرين، وها هي ذي الآن تنتهي إلى الخيبة، لماذا؟ لأنها لم تأخذ نفسها بما يكفي على محمل الجد، وأعني كجملة جديـدة من تكتيكات العيش.

عندما دفع بالتكنولوجيا البديلة إلى حدها الأقصى، صارت إما عبـادة وثنيـة لأنواع جديدة من الأويلات، وإما، على غير ذلك، إيديولوجيا غليظة لليـسار الجديـد: سيرورة محمومة تستديم، رغم كونها، ربما، خلواً من المعنى، لقد أخذت التكنولوجيـا البديلة في الأفول لأنها لم تمض حتى جذورها، لم تواجه نفسها بالمهمة النهائيـة لكـل التقنيات: أن تصير جملة تكتيكات للعيش.

فلسفة تحليلية Analytic philosophy:

الفلسفة حقل للبحث والتفكير تسعى إلى فهم غوامض الوجود والواقـع، كمـا تحاول أن تكتشف ماهية الحقيقة والمعرفة، وأن تدرك ماله قيمة أساسية وأهمية عظمى في الحياة، كذلك تنظر الفلسفة في العلاقات القائمة بين الإنسان والطبيعة، وبين الفـرد

والمجتمع، والفلسفة نابعة من التعجب وحب الاستطلاع والرغبة في المعرفة والفهم، بل هي عملية تشمل التحليل والنقد والتفسير والتأمل، كلمة فلسفة لا يمكن تحديد معناها بدقة لأن موضوعها مُعقد جداً ومثير للجدال، فقد تختلف آراء الفلاسفة حول طبيعتها ومناهجها ومجالها، أما كلمة فلسفة في حد ذاتها فأصلها من الكلمة اليونانية الحكمة أو المعرفة وطلب الحقيقة، التي تعني حب الحكمة.

للفلسفة أيضاً تاريخ طويل في بعض الثقافات غير الغربية، خصوصاً في الصين والهند، ويرجع عدم التبادل بين الشرق والغرب إلى صعوبات السفر والاتصال بالدرجة الأولى، مما جعل الفلسفة الغربية تتطور على العموم بصورة مستقلة عن الفلسفة الشرقية.

شهد العالم في القرن العشرين تقدماً علمياً كبيراً، والذي كان له التأثير العميق في التيارات الفلسفية المعاصرة، ومن أبرز سمات هذا القرن تظافر التقدم الذي أحرزته العلوم الرياضية والعامة مع هذا التقدم العلمي، فقدمتا للإنسانية أفاقاً واسعة من المعرفة والكشوف التي لم تكن تخطر على قلب بشر، وليس أدل على ذلك من تفتيت الذرة، ورد الماديات الموجودة في العالم إلى جزئيات صغيرة، ومن ثم تحطيم هذه التجزيئات الذرية وكشف جوهرها والاستفادة منها، كل هذا أحرزه العلم بمنهجه التجريبي في ارتباطه في الرياضة ومنهجها التحليلي، لذا فقد أصبحت السمة المميزة للقرن العشرين هي أنه عصر التحليل مما حدا بالمفكرين المعاصرين إلى التحول إلى الاتجاه الواقعي غافلين الاتجاه المثالي، إذ أن الأرضية التحليلية لهذا القرن تدعو إلى أن تكون الثمار الفكرية واقعية، سواء أكانت الواقعية مادية أو تحليلية، طبيعية أو إنسانية، على أن هذا لم يمنع من وجود بعض من الاتجاهات المثالية المعاصرة، إلا أنها نادرة، من هنا كان الطابع العام للفلسفة المعاصرة هو الطابع التحليلي الواقعي المتناسق مع روح العصر الرياضية، مسايراً لأحدث الاكتشافات وآخر التطورات الرياضية، ذلك أن الفلسفة تعبير عن العصر الذي تنشأ فيه، كما أنها تعميق نظري للأحداث الخاصة به، من أجل هذا ثار غالبية الفلاسفة المعاصرين على المطلق والمثالي وغيرها من المذاهب المشابهة التي سادت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وذلك لعدم مسايرتها روح القرن

الحديث، رغم أن كثيراً من الفلاسفة الواقعيين والتحليليين المعاصرين بدأوا أولاً في مذاهبهم الفلسفية كتلاميذ (لكانط) و(هيجل) لكنهم سرعات ما تحولوا عن مثاليتهما واطلاقيتهما إلى اتجاهات أخرى واقعية ومادية وتحليلية تتفق مع ظروف القرن العشرين.

تعتبر المدرسة الفلسفية الأكثر شيوعاً بين فلاسفة البلدان الناطقة بالانكليزية، تميز الفلسفة التحليلية عن القارية الشائعة في دول غرب أوروبا غير الناطقة بالانكليزية باعتمادها بشكل رئيسي على أفكار مؤسسيها من جامعة كامبردج: جي.إي مور وبرتراند راسل، لكن كليهما في النهاية كان متأثراً بأفكار ومؤلفات الفيلسوف الألماني غوتليب فريجه Gottlob Frege، والعديد من الفلاسفة الرواد في المنحى التحليلي أتوا أساساً من ألمانيا والنمسا.

المنطق وفلسفة اللغة يعتبران أساسيات الفلسفة التحليلية منذ بداياتها ومع أن هذه السيطرة لهذين العلمين خفت تدريجياً بعد أن نشأت العديد من توجهات التفكير من التوجه الأساسي المنطقي اللغوي للفلسفة التحليلية، من ضمن هذه التوجهات الناشئة: الإيجابية المنطقية، تجريبية منطقية، ذرية منطقية، منطقية، فلسفة اللغة القانونية ordinary language philosophy.

الفلسفات التحليلية اللاحقة تتضمن أعمالاً مكثفة في الأخلاقيات، الفلسفة السياسية، فلسفة الدين، فلسفة اللغة، فلسفة العقل.

وقد برزت أيضاً الميتافيزيقيا ضمن فروع الفلسفة التحليلية.

وتعد الفلسفة التحليلية أبرز اتجاه فلسفي معاصر عبر عن الروح العلمية الرياضية، والذي يضم عدداً من المذاهب المتجانسة مثل الواقعية الجديدة، ومؤسسها الفيلسوف الإنكليزي جورج مور والذي سار في طريقها بعد ذلك برتراند راسل وكذلك الوضعية المنطقية التي ظهرت أولاً على يد موريس شليك وحمل لواءها بعد ذلك اير وكارناب، إلا أن أشهر من عبر عن الاتجاه العام للفلسفة التحليلية المعاصرة هو برتراند راسل إذ انه جمع في فلسفته أحدث التطورات الرياضية وآخر الكشوف العلمية الذرية، مما حدا بالمؤرخين أن يطلقوا على فلسفته اسم "الفلسفة التحليلية أو الرياضية" وكذلك اسم "الواقعية الذرية".

أهمية الفلسفة:

الفكر الفلسفي جزء لا يتجزأ من حياة الإنسان، فما من أحد من غير المؤمنين تقريباً إلا وقد وجد نفسه بين الحين والآخر محتاراً أمام أسئلة يغلب عليها الطابع الفلسفي من نوع: ما معنى الحياة؟ هل كان لي وجود قبل ميلادي؟ هل من حياة بعد الموت؟ أما المؤمنون فقد تعرض لهم هذه الأسئلة ذاتها، ولكنهم سرعان ما يجدون الإجابة عنها بما أوتوا من العلم مما أنزله الله في كتبه الناطقة بالحق المنزلة بالصدق وما صح عن الأنبياء صلوات الله عليهم، ولمعظم الناس نوع من الفلسفة من حيث نظرتهم الشخصية إلى الحياة، وحتى الإنسان الذي يعتقد أن الخوض في المسائل الفلسفية مضيعة للوقت، تجده مع ذلك يولي اهتمامه لكل ما هو عظيم وذو شأن وقيمة.

إن توضيح جوانب الغموض في معتقداته، يدفعه ذلك إلى التفكير في المسائل الأساسية، ويصبح قادراً على دراسة آراء الفلاسفة القدامى، لكي يفهم لماذا فكروا على النحو الذي فكروا فيه، وأي أثر يمكن لأفكارهم أن تحدثه في حياته، كما أن العديد من الناس يجدون متعة في قراءة آثار كبار الفلاسفة خصوصاً كبار الكتاب منهم.

للفلسفة تأثير كبير في حياتنا اليومية، وحتى في اللغة التي نتحدث بها نصنف الأمور تصنيفاً مستمداً من الفلسفة، فعلى سبيل المثال فإن تصنيف الكلمة إلى اسم وفعل وحرف، يتضمن فكرة فلسفية مفادها أنه يوجد اختلاف بين الكلمات وما يحدث لها، وعندما نتساءل: ما الفرق بين هذا وذاك؟ فإننا بهذا السؤال نشرع في إجراء تحقيق فلسفي، ما من مؤسسة اجتماعية إلا وهي مرتكزة على أفكار فلسفية، سواء في مجال التشريع أو نظام الحكم أو الدين أو الأسرة أو الزواج أو الصناعة أو المهنة أو التربية، وإن الخلافات الفلسفية قد أدت إلى الإطاحة بالحكومات وإحداث تغييرات جذرية في القوانين وتحويل الأنظمة الاقتصادية بالكامل، إن تلك التغييرات ما كانت لتقع إلا لأن الناس المعنيين بالأمر كانت لهم آراء يؤمنون بها حول ما يعتبرون أنه الأهم والأقرب إلى الحقيقة والواقع والأكثر فائدة، وحول الكيفية التي يجب أن تنظم بها الحياة.

تسير الأنظمة التربوية بمقتضى الأفكار الفلسفية التي يؤمن بها المجتمع حول ما يجب أن يتعلمه الأطفال، ولأي غرض يتعلمون، وتؤكد الأنظمة الديمقراطية على

ضرورة تعليم الإنسان كيف يفكر، وكيف يختار بنفسه ما ينفعه، أما المجتمعات التي تفتقد الشورى والحوار فإنها تثبط أمثال هذه المبادرات، وتريد من المواطنين أن يتنازلوا عن مصالحهم لفائدة الدولة، وهكذا فالقيم والمهارات التي يعلمها النظام التربوي إنما تعبر عن الأفكار الفلسفية التي يؤمن بها المجتمع حول ما يعتبره هو الأهم والأصلح.

ماهية الفلسفة التحليلية:

تعني كلمة تحليل: في اللغة الفك والفتح، فيقال "حل- حلل" العقدة، أي فتحها (فانحلت) وذلك بمعنى فك كل ما هو مركب إلى أجزائه، وفي الفلسفة تعني كلمة التحليل فك أو رد الموضوع الذي تتناوله بالبحث إلى مصادره أو عناصره الأولية سواء أكان ذلك الموضوع فكرة أو قضية أو عبارة عن عبارات اللغة، والواقع إن معنى التحليل في الفلسفة المعاصرة أصبح أكثر واشد ارتباطاً بالتوضيح فهو يبرز ويوضح ما نعرفه بشكل غامض، فالتوضيح يأتي عن طريق إبراز عناصر الموضوع الذي نحلله، بحيث يصبح إمكانية تحقيق العبارة اللغوية مرتبطاً بمطابقتها لما جاءت ترسمه أو تصوره من وقائع العالم الخارجي.

وهكذا يمكن تعريف الفلسفة التحليلية بأنها: "عملية يراد بها اكتشاف عناصر موضوع معين، من أجل غرض خاص، وهذا يعني أن الغرض من التحليل هو تقليل درجة الغموض في المركبات بتوجيه الانتباه إلى الأجزاء المتعددة التي تتركب منها".

وفلاسفة التحليل يعتبرون تحليل اللغة هو العمل الأساسي للفلسفة، وتركز الفلسفة التحليلية على الألفاظ والمعاني، فالفيلسوف التحليلي يفحص المعاني مثل (العقل)، و(الحرية الأكاديمية) حتى يقدر المعاني المختلفة التي توصلها هذه الألفاظ في مختلف السياقات، ويبين كيف تنشأ صنوف التضارب أو التناقض الداخلي عندما تستخدم المعاني المتوافقة مع سياقات معينة في سياقات أخرى.

ومع بداية السبعينات من القرن العشرين، اتجهت أنظار فلاسفة التحليل إلى التربية، ووجهوا نشاطهم ليبحثوا موضوعاتها ومشكلاتها بمنهجهم التحليلي، ومن هنا يكون من المهام الأساسية للتحليل أن يفك التشابك القائم بين السياقات المختلفة التي

تناقش التربية فيها ويتجادل حولها، ودراسة الأفكار الأساسية والمعايير الموضوعية المناسبة لكل منها، ومن أجل هذا ركز الفلاسفة التحليليون نشاطهم على تحليل المقولات التربوية ومفاهيم التربية ومصطلحاتها، مثل إشباع الحاجات، الاهتمامات، الضبط، النظام، العقاب، القيم، المعرفة، ومفهوم التربية والكثير من المصطلحات.

ظهور النزعة التحليلية:

لقد نشأت النزعة التحليلية كرد فعل ضد النزعات المثالية بصفة عامة وضد الاتجاه الهيجلي بصفة خاصة.

فهذا الاتجاه (التحليلي) المعاصر عبر عن الروح العلمية الرياضية، ويضم عدداً من المذاهب الفلسفية المتجانسة مثل الواقعية الجديدة والوضعية المنطقية، وأشهر من عبر عن الفلسفة التحليلية (برتراند راسل)، فهذا الاتجاه المعاصر رفض الميتافيزيقا قائم على التحليل المنطقي للعبارة واللغة بصورة عامة مع تحليل طبيعة القضايا في العلوم الرياضية، فالاتجاه التحليلي يضع الميتافيزيقا تحت معاول التحليل مبيناً أن قضاياها فارغة لا معنى لها، وانصبت محاولات فلاسفة التحليل على إيجاد مناهج علمية في الفلسفة واتخذوا من طريقة التحليل المنطقي للغة أساساً لهذا الغرض، فهذه الطريقة هي المنهج العلمي الجديد في الفلسفة حيث أثبتت جدارتها في القدرة على التمييز بين مفاهيم وقضايا الميتافيزيقا من جهة وفي إيجاد قواعد علمية تشمل الاستقراء والاستدلال من جهة أخرى.

والمدارس التحليلية هي كل الفلسفات الراهنة التي تؤكد على أن وظيفة الفلسفة تتمثل أساساً في التحليل المنطقي واللغوي، وهي تقوم إلى حد كبير على تطبيق طرق التحليل المنطقي للغة والتحليل اللغوي الأكثر دقة وتطوراً على المشكلات الفلسفية التقليدية، وتتضمن المدارس التحليلية:

أ) **التجريبية المنطقية:** التي وضع أسسها (شليك) وزملائه، وعرفت فيما بعد باسم الوضعية المنطقية التي يرتبط اسمها بأوغست كونت، وفي القرن العشرين أصبحت الوضعية المنطقية تعرف باسم الفلسفة التحليلية التي تعنى بدقة اللغة وتنظيم الرموز المستخدمة.

ب) التجريبية العلمية: التي يتزعمها (كهلر وليفين).

وكذلك تضم الفلسفة عدداً من المذاهب:

الواقعية الجدلية: أسسها (جورج مور) (1873- 1957) في إنكلترا، حيث أول من فتح طريق التحليل المعاصر في الفلسفة.

1- الوضعية المنطقية: أسسها (موريس شليك فيفا) (1959).

أهم سمات الفلسفة التحليلية:

1- تعد بمثابة الثورة في تاريخ الفكر الفلسفي، حيث انتقلت الفلسفة على أيدي التحليلين من البحث في مجال الموضوعات والأشياء إلى مجال يبحث في الألفاظ والعبارات، ولذا فقد تطورت الدراسة الخاصة بمنطقة الرياضيات والدراسات المتعلقة بفكرة المعنى.

2- عدم وجود مبحث معين محدد ومشترك بين فلاسفة التحليل بل كان كل ما يجمعهم في إطار واحد مشترك هو استخدام التحليل منهجاً في الفلسفة.

فلاسفة التحليل كانوا من دعاة الدقة والوضوح، اهتموا باللغة وعبروا إن أغلب مشكلات الفلسفة نابعة من عدم فهم منطق اللغة.

التربية التحليلية:

تنظر الفلسفة التحليلية إلى العملية التربوية كما يلي:

تنظر إلى التلاميذ بأنهم غايات وليس وسائل، بحيث تكون تربية الأفراد هي الغاية العليا، كما يعتبر فراسل الفرد جوهراً في ذاته وليس غرضا للمجتمع، وكذلك فأن التربية لها هدف مزدوج حيث يتضمن التدريس وتنمية الخلق الحسن، ونادى راسل بالديمقراطية وإعطاء الفرص التربوية لجميع الأطفال دون النظر إلى المكانة الاجتماعية للطفل، وكذلك مراعاة الفروق الفردية بين الأطفال، وطالب أن تكون هناك أهداف عامة وأهداف خاصة، كما يجب العمل على تنمية مخيلة الطفل وتكوين عادة التأمل لديه، يجب خلق قوى ذاتية لدى الشخص (التلميذ) حتى يستطيع أن يصدر بها حكماً مستقلاً، يجب التمييز بين التشبث بالثقافة التقليدية الجامدة مثل اللغات القديمة والثقافة التي تكون الشخصية، الاهتمام باللعب في حياة الأطفال وأن الطفل بحاجة إلى

اللعب مع الكبار قدر حاجته إلى اللعب مع الرفاق، يجب ربط المعرفة بالحياة مثلاً لماذا يتم تعلم الرياضيات، الهندسة... الخ.

التطبيقات التربوية للفلسفة التحليلية:

النظرية التربوية، حيث يبدأ فيلسوف التربية أولاً بتوضيح المفاهيم والمصطلحات المستخدمة فيها وتحديد معانيها أي تحديداً دقيقاً ومعروفاً، ثم بعد ذلك ينتقل إلى النظرية نفسها فيستخرج ويبرز افتراضاتها المختلفة والأدلة التي تستند إليها ومدى صدقها واتفاقها مع ما ثبت من حقائق في العلوم المختلفة، بحيث يختبر أهدافها ومدى مقبوليتها وتوافقها مع أهداف المجتمع وقيمة، أو مدى قابليتها للتحقيق، وكذلك يفحص توصياتها ومدى اتفاقها مع المعتقدات الأخلاقية المتفق عليها، والدينية إن وجدت، ومدى كفايتها لتحقيق ما يتوقع منها، وبعد ذلك ينتقل إلى فحص تساوقها المنطقي وتماسكها الداخلي ومدى تناقض مقوماتها أو تنافر فروضها أو بعضها، وأخيراً، يختبر فيلسوف التربية التبريرات التي تستند إليها النظرية في توجهاتها وإرشاداتها فيما يتعلق بما ينبغي أن يفعل.

ونظراً لأن التربية تركز على نقل المعرفة فإن بعض الفلاسفة التحليليين ينظرون إلى فلسفة التربية كفرع ثانوي لنظرية المعرفة، وهدف التربية في نظر الفلسفة التحليلية: هو النمو العقلي والاجتماعي للفرد، وينادي راسل بان يكون التعليم، شركة بين المعلم والتلميذ.

المعلم:

ينبغي على المعلم أن يشجع التلميذ وأن ينمي لديه الاتجاه العلمي والانفتاح العقلي والموضوعية وان يعوده على عدم إصدار الأحكام أو اتخاذ قرارات قبل جمع المعلومات الضرورية اللازمة عن الموضوع، ويجب أن تبنى العملية التربوية بصفة عامة على خبرات المتعلم، ويجب على المعلم تشجيع الطفل على التفكير المتحرر والتعبير عن آرائه، كما أن مهمة المعلم يجب أن تكون منصبة على تدريس التفكير، ويجب على المعلم احترام شخصية التلميذ.

المتعلم/ التلميذ:

التلميذ يجب أن يكون مكتشفاً، وعلى المتعلمين أن يفكروا بوضوح وان يتجنبوا الغموض، وعليهم أن يتأكدوا من أن المعرفة التي يتوصلون إليها موضوعية ومجـردة عن التحيز الشخصي والثقافي وقابلة للاختبار من جانب الآخرين، كما ويجـب علـيهم تطبيق مبادئ الاحتمالية الاستقرائية في إثبات الفروض والتعميمات والنظريات.

المنهاج:

أما بالنسبة لمنهج التحليل، فهو من أنسب المناهج الملائمة لفلسفة التربية، كما إن دور التحليل دوراً علاجياً أساسياً، حيث يوضح وينير العقل بالكشف عـن مـصادر الارتباك أو البلبلة في المفهومات فالتحليل لا يحل المشكلات، بل يزيلها!.

ومن هنا، يجب أن يكون المنهاج ملامساً لاهتمامات الطفل وميولـه، وكـذلك التعليم يجب أن يهدف إلى استثارة أنواع مفيدة من الاستطلاع والاستعانة بالأنـشطة اللاصفية واللامنهجية (مكتبة، بيئة، ..) يجب تدريس الرياضـيات والعلـوم بمعناهـا الأكاديمي البحت لا يمكن أن يبدأ قبل سن الثانية عشرة، التخصص في المعرفة يكـون بعد الخامسة عشرة، أما قبل هذه السن فتكون المعرفة عامـة ويجـب علـى الجميـع معرفتها، يجب على المدرسة أن تكتشف الاستعدادات الخاصة لدى الطـلاب قبـل أن يبلغوا سن الرابعة عشرة حتى يتم اختيارهم للتخصص المناسب لهم، كما أكد علـى أن المنهج لا يقوم بمضمونه وحده وإنما بالمضمون والطريقـة، وكـذلك التنـافس فـي التحصيل لأجل الامتحانات يؤدي إلى انحطاط الخيال والذكاء.

الثواب والعقاب:

- ترفض الفلسفة التحليلية استخدام العقوبة الصارمة، وإنما اسـتبدالها بعقوبـات خفيفة وأنه يجب استبدال الثواب والعقاب بعمليتي الثناء واللوم.
- العقوبات البدنية غير مجدية وضارة وتؤدي إلى القسوة والوحشية.

من أعلام الفلسفة التحليلية:

سوف نبين للقارئ والباحث بعضاً من أعلام الفلسفة التحليلية، لتكتمـل لديـه الصورة، وذلك بالتعرف على تاريخهم الفكري وتناولهم الفلسفة التحليليـة، ومؤلفـاتهم

وأرائهم في الفلسفة التحليلية، مما يزل الغموض لديهم ويدفعهم إلى حب البحث والإطلاع على ما تتناوله تلك الفلسفة.

1- جورج إدوارد مور (1873- 1958):

فيلسوف إنكليزي، درس بجامعة كامبردج عام 1892، عمل محاضراً في الاخلاف في كامبردج لمدة (28) عاما، ارتحل إلى الولايات المتحدة الأمريكية محاضراً في جامعاتها لمدة عامين، وبعدها استقر في بريطانيا حتى توفي، وقد ألف في الفلسفة عدة مؤلفات أهمها:

- مبادئ الأخلاق عام (1903)، علم الأخلاق عام (1921)، دراسات فلسفية عام (1922)، بحوث فلسفية عام (1959).

يعد مور رائد الفلسفة التحليلية وذلك بعد ظهور مقالة المعروف رفض المثالية "Refutation Of Idealism" فهو أول من فتح طريق التحليل المعاصر في الفلسفة.

ويعد مور أول من خط طريق الفلسفة التحليلية عندما ظهر مقالة "رفض المثالية"، حيث: نقد هذه الفلسفة فكان هذا النقد بشكله وموضوعة بمثابة منهج جديد في تناول مشكلات الفلسفة.

كما انحصر الجانب الأكبر من نشاطه الفلسفي في الكشف عن المغالطات والأخطاء وشتى ضروب الخلط التي طالما حفلت بها مذاهب الفلسفة، وكانت المسائل الهامة في فلسفته على نوعين:

1- العمل على بلوغ درجة حقيقية من الوضوح بخصوص ما قاله فيلسوف معين أو ما كان يعنيه حقاً بما قال.

2- الكشف عن الأسباب الحقيقية الكفيلة بإقناعنا بان ما قاله صحيح أو على العكس باطل.

وكذلك عمل (مور) على تحليل وتفحص أداء غيره من الفلاسفة لكي يرى ما قد تعنيه تلك الآراء، فمثلاً: كتب عام (1900) مقالاً عن الأشياء الضرورية أو التحقق مما إذا كانت القضايا التي تحكم فيها بأنها ضرورية صادقة أو كاذبة، بل أن كل ما يعنيه هو- تحديد معنى الضرورة- فالمشكلة لديه ماذا نعني بهذا الذي نقول أننا نعرفه.

والتحليل عند (مور) بمثابة منهج فلسفي أصيل يرمـــي إلـــى إدراك عناصــر (المعاني) التي تنطوي عليها في العادة قضايا الذوق الفطري أو الحس المشترك.

و(مور) في منتهجة التحليل يقر بضرورة معالجة المشكلات الفلسفية من زاوية (اللغة) التي تصاغ فيها تلك المشكلات، فهو أراد دعوة الفلاسفة إلى تجديـد ألفـاظهم وتحليل عباراتهم من أجل الوصول إلى المزيد من الوضوح حول الكثير مـن قـضايا الفكر، و(مور) هو (فيلسوف الفلاسفة) هكذا اعتبره الكثيرون، لأنه لم يوجه كل اهتمامه نحو وقائع العالم، بل قد وجهه نحو أقوال الفلاسفة الآخرين وعباراتهم.

2- برتراند راسل (1872- 1970)

فيلسوف إنكليزي يعتبر إمام التحليل المنطقي، وداعية الفلسفة العلمية ولد مـن عائلة عريقة النسب، والده مفكر حر، وجده جون رسل "سياسيا ليبراليا"، رأس الوزارة البريطانية مرتين، توفيت أمه بعد ولادته بعامين ووالده بعد أربع سنوات من ولادته، لم يتلق التعليم في المدارس، وإنما تلقاه في البيت وحصل عام 1890م على منحة لدراسة الرياضيات بجامعة كامبرج، وكان قارئاً نهماً، قرأ كتاب (إقليدس) عن الهندسة وأعجب به، وقرأ كتب جون ستيورت مل واقتنع بمنهجة التجريبي، كما تأثر بالفلسفة الهيغيلية، ثم تحول إعجابه من الفلسفة الهيغيلية إلى الفلسفة التحليلية.

كان (راسل) كثير الأسفار والترحال فزار العديد من البلدان الأوروبية، والتقى بأقطاب الفكر الفلسفي والرياضي، وفي عام 1938 ذهب للولايات المتحدة وعمل أستاذاً بجامعة شيكاغو، وفي عام 1939 عمل في جامعة كاليفورنيا، وكان من دعاة الـسلام والحرية، وبسببها دخل السجن لمدة ستة أشهر، وانشأ عـام (1963) مؤسـسة الـسلام العالمي، وهاجم أمريكا في حربها مع الفيتنام كما هاجم إسرائيل في حربها ضد العرب، وهاجم كذلك العدوان الثلاثي على مصر، وكان محباً للسلام يدعو إليه ويبذل المال في سبيل البحث العلمي لإقرار السلام، وقد عاصر الحربين العالميتين الأولـى والثانيـة، وكان من آخر أعماله رسالة أرسلها إلى المؤتمر البريطاني المنعقد في القاهرة في أول شهر حزيران عام 1970 العام الذي توفي فيه والتي ندد فيها بإسرائيل وطلب انسحابها من الأراضي العربية، كما عارض معاملة إسرائيل غير الديمقراطية للعرب.

وقد ألف راسل (71) كتاباً منها (9) كتب في الرياضيات والمنطق و(7) كتب في العلوم والفن، (9) كتب في الفلسفة العامة و(10) كتب في السياسة والاجتماع، والباقي في موضوعات أخرى مختلفة مثل الأخلاق، والديمقراطية، والسعادة، وتحليل العقل، والمعرفة،... الخ.

يرى راسل إن الفلسفة تشبه العلم من حيث أنها تحاول حل المشكلات التي تلتقي بها عن طريق المناهج العقلية الصرفة، فالفلسفة العلمية هي جهد عقلي متواضع يرفض كل محاولة لبناء أي نسق فلسفي موحد، فنحن بإزاء فلسفة تحليلية تأبى التورط في إقامة أي مذهب ميتافيزيقي على طريقة الفلاسفة العقلانيين الكلاسيكيين، لأنها تؤمن بضرورة معالجة المشكلات الفلسفية واحدة بعد الأخرى عن طريق اصطناع مناهج التحليل المنطقي.

ويؤكد راسل على أهمية التحليل وانه استمرار لعملية (البحث العلمي) فليس ما يبرر فصل المهمة التحليلية القائمة على توضيح الأفكار عن المهمة التركيبية القائمة على اكتشاف الوقائع وشرحها، لأن التحليل معزولاً عن البحث الواقعي عملية قاصرة جوفاء، في حين أن البحث العلمي الذي لا يقوم على فهم حقيقي لمعانية وعملياته لا يزيد عن كونه عملية مختلطة عمياء، فمذهب راسل التحليلي الذي يطرحه لمعالجة المشكلات الفلسفية يرتبط بعقليته الرياضية القائمة على تحليل المشكلة وبيان السبب المباشر في تعقيدها.

وكان الهدف الأساسي عند راسل من منهجه التحليلي هو الرجوع إلى العناصر الأولية البسيطة والوحدات الجزئية الأساسية التي يقوم عليها الفكر والوجود والتي يبدأ منها العلم والمعرفة لأن هذا التحليل يوضح حقيقة تلك العناصر والجزئيات، كما العلاقات التي تربطها ببعضها البعض.

كما يرى راسل انه ليس أجدر بالفيلسوف من المفردات اللغوية، حيث إن الألفاظ المستخدمة عادة في اللغات الطبيعية غامضة وملتبسة ومن هنا فإن على الباحث الفلسفي أن يحدد معانيه، وان يحرص باستمرار على فهم المعاني الدقيقة التي تستخدم فيها الألفاظ حيث ترد على قلم هذا الفيلسوف أو ذاك، ولذا فقد ظل راسل يفرق بين

مظهرين مختلفين للغة: مجموع مفرداتها من جهة وتركيبها أو بنائها من جهة أخـرى، الجمل والقضايا هي العبارات البسيطة التي لا يمكن تجزئتها إلى قضايا أو جمل اصغر منها، أما الذرات في مستوى الكلمات فهي الوحدات البسيطة التي لا يمكن تجزئتها إلى كلمات أصغر منها، فهو يبحث عن الذرات أو الأوليات التي تتألف منها المعرفـة ثـم يحاول بناء اللغة والمعرفة".

إن محور البحث للفلسفة التحليلية هو اللغة دلالة وتركيبها، حيث نجـد إن أولى المهام التي تصدت لها هذه الفلسفة التحليلية تتمثل في توضيح الدلالة اللغوية، وذلك بتجلية جانبها، وإن ما لا يرد إلى الخبرة الحسية يكون بغير معنـى، بينما يتوقف المعنى على كل خبرة تمدنا بها الحواس، وتكون متصلة بالواقع الخـارجي على نحو محسوس.

فلسفة شرقية Eastern philosophy:

الفلسفة الشرقية هي الفلسفات التي نشأت في الشرق عموماً سواء الأوسط منه أو الأدنى ومن الفلسفة الشرقية، الفلسفة المسيحية الشرقية، والتي نشأت فـي مدرسـة الإسكندرية اللاهوتية ومن علمائها أو فلاسفتها اكليمنضس السكندري أول من قال بمبدأ الاختيار في الفلسفة والعلامة اوريجينوس الذي تتلمذ على يد امونيوس السقاص معلـم افلوطين مؤسس الأفلاطونية الحديثة تادرس القمص.

ويندرج تحت مصطلح (الفلسفة الشرقية) ثقافات واسعة نشأت فـي، أو كانـت منتشرة ضمن، مصر والهند القديسة والصين، والفلاسفة الرئيسيون في هذه الفلسفة:

قابالاه، بوذا، أكشابادا غوتاما، ناغاريونا، كونفوشيوس، اللاو زي (اللاو تزو)، ابن سينا، ابن رشد، ابن خلدون، الفارابي ومحمد الشيخ.

الفلسفة الهندية ربما كانت الأكثر مقارنة إلى فلسفة الغربية، على سبيل المثال، هندوسية– فلسفة نيايا مدرسة فلسفة هندوسية القديمة كانت تستكشف المنطـق كـبعض الفلاسفة التحليليين الحديثين، بنفس الطريقة مدرسة كارافا كانت تعمد إلى تحليل القضايا بشكل أو تجريبي.

لكن في جميع الحالات هناك اختلافات مهمة- ومثال على ذلك: وجود فلسفة هندية قديمة أكدت تعليمات المدارس التقليدية أو النصوص القديمة، بدلاً من آراء الفلاسفة الفرديين، أغلب الذي كتبوا كانوا مجهولين أو الأسماء كانت ببساطة ليست مرسلة أو مسجلة.

وتشمل الفلسفات الشرقية أي التي ظهرت في الشرق الحضارات التالية:

- الحضارة المصرية.
- الحضارة الصينية.
- الحضارة البابلية.
- الحضارة الفارسية.
- الفلسفات الشرقية (8000- 4000 ق.م.).
- الفلسفة اليونانية (القرن6- القرن3).
- الفلسفة الإسلامية (القرن7- القرن14 م.)
- الفلسفة الحديثة الغربية (القرن17- القرن19م.).
- الفلسفة المعاصرة (القرن19- القرن21 م.).

مميزات المرحلة الأولى من الفكر الإنساني:

- ظهر في صورة أديان وشعر.
- ظهر في صورة أساطير.
- ظهر في صورة أفكار فلسفية.

والفلسفات الشرقية هي المرحلة الأولى من تاريخ الفلسفة.

تعريف الفلسفات الشرقية: الفلسفات في الشرق مقابل الغرب: وهي تلك الفلسفات المعنية بالحضارات في الشرق (الهندية/ الصينية/ البابلية/ الفارسية)، وهي سباقة عن الحضارات الغربية واليونانية أي أنها قديمة.

الفلسفة كلمة يونانية تنقسم إلى قسمين (الفيلو= محبة، أصل الفلسفة أرسطو يقول أن أصل الفلسفة يوناني وأستند بذلك سوفي= الحكمة) وتعني محبة الحكمة لمواطنه طاليس الذي اعتبر المبدأ الأول للوجود هو الماء، أما التفكير والدراسات

الحديثة فتقول لا يمكن أن ترجع الفلسفة لليونان، فالفلسفة محبة الحكمة، والعقل، البابليون والمصريون سبقوا اليونان والتفكير، لذا فهي مرتبطة بوجود الإنسان، هناك صراع بين الحضارات بأن بالفلسفة عندما قال جلجامش أن أصل الكون الماء، اليونان هي التي بدأت بالتفكير الفلسفي، بينما العلم أثبت خلاف ذلك بأن الشرق سباقون في التفكير العقلي ولا يمكن أن تنتشر السباقون بالتفكير الفلسفي.

والفلسفة كما ذكر "ديوجان" في كتاب (حياة حضارات دون أن يكون هناك تفكير علمي، ديوجان يقول أن من أفلاطون وأرسطو وما بعدهم من رواقيين الفلاسفة ترجع للشرق)، دليل على وجود الفلسفات الشرقية إن زاروا مصر واستفادوا من أفكارهم الفلسفية، وأفلاطون قال عندما زرت مصر دهشت بأننا أطفال مقارنة بالمصريين.

والفرق الأساسي بين الفلسفات الشرقية والفلسفة اليونانية هو التنظيم.

فلسفة طريقة تنظيم المجتمع Social philosophy:

فلسفة طريقة تنظيم المجتمع التي هي المهنة الثالثة بعد خدمة الجماعة وخدمة الفرد تتلخص في الآتي في محاولة الدكتورة هدى بدران في كتابها تنظيم المجتمع الصادر سنة 1969 محاولة تدور حول محورين الإطار الفلسفي للطريقة والقيم الأساسية التي تعمل الطريقة في إطارها.

- الإطار الفلسفي:

إن الوظيفة الأساسية لأي مجتمع هي إشباع احتياجات أفراده عن طريق التنظيمات الاجتماعية الموجودة به غير أن الملاحظ أن هنالك زيادة كبيرة في احتياجات على الموارد مما يؤدي إلى قصور التنظيمات الاجتماعية في أداء وظائفها على الوجه الأكمل وإلى ظهور مشكلات اجتماعية.

إن المجتمعات تحاول زيادة كفاءة تنظيمها ومقابلتها ما يظهر من مشكلات عن طريق أجزاء تعديلات في هذه التنظيمات أو إيجاد تنظيمات جديدة، غير أن استمرار التغير الاجتماعي يؤدي إلى عدم توازن بين الاحتياجات والموارد، ومن ثم يحتاج كل

مجتمع إلى تعديل مستمر في تنظيماته الاجتماعية إلى إنشاء تنظيمات جديدة، وتظهر طريقة تنظيم المجتمع كأداة فعالة لمساعدة المجتمعات على سد ألوان القصور والثغرات الموجودة في تنظيماتها الاجتماعية.

وتحاول بعض المجتمعات التوفيق بين مواردها المحدودة واحتياجاتها المتعددة من خلال التخطيط القومي وهنا تظهر طريقة تنظيم المجتمع كأداة فعالة لها أهميتها.

ولكي نرى كيف يمكن أن تكون الطريقة فعالة في المجتمعات إحداث تغيرات في التنظيمات الاجتماعية لتصبح أكثر كفاءة وفاعلية وتحقيق العدالة الاجتماعية بين فئات المجتمع المختلفة، والإسراع بعملية التنمية القومية عن طريق تنمية الوحدات المحلية.

– القيم الأساسية التي تعمل الطريقة في إطارها:

تشتق الطريقة القيم من مجموعة المفاهيم والحقائق والنظريات في أساس التعامل مع الناس وتشمل هذه القيم:

- الاعتراف بكرامة الفرد وحريته وأهليته، والتصرف في حياته كإنسان.
- التعبير عن احتياجاته.
- قدرة الإنسان على النمو.
- حق الفرد في الحصول على ضروريات الحياة.
- الشعور بالأمن والأمان والمناخ الاجتماعي المناسب مع حقه في المساهمة في شؤون مجتمعه ومسؤولياته.

مراحل طريقة تنظيم المجتمع:

أربع مراحل تاريخية مرت بها طريقة تنظيم المجتمع وهي:

- مرحلة البدء.
- مرحلة الحرب العالمية الأولى ونتائجها.
- مرحلة الحرب العالمية الثانية ونتائجها.
- المرحلة الحالية.

فلسفة غربية Western Philosophy:

بدأت الثقافة الفلسفية الغربية عند اليونانيون واستمرت إلى الوقت الحاضر.

الفلاسفة الرواد في الغرب:

سقراط، أفلاطون، أرسطو، ابيكوروس، سيكستوس ايمبيريكوس، أوغسطين، بويثيوس، أنسيلم كانتربوري، وليام أوكام، جون سكوت، توماس الأكويني، ميتشل دي مونتان، فرانسيس بيكون، رينيه ديكارت، سبينوزا، نيكولاس ماليبرانش، غوتفريد لايبنتز، جورج بيركيلي، جون لوك، ديفيد هيوم، توماس ريد، جان جاك روسو، إمانويل كانت، جورج ويلهيلم فريدريك هيغل، آرثر شوبنهاور، كيرغيكارد، فريدريك نيتشه، كارل ماركس، فريجه، ألفريد وايتهيد، بيرتراند رسل، هنري بيرغسون، إدموند هوسرل، لودفيج فيتغينشتاين، مارتن هايدجر، هانز جورج غادامير، جين بول سارتر، سايمون دي بوفوار، ألبرت كامو وكوين.

فلاسفة غربيون آخرون معاصرون مؤثرون:

دونالد ديفيدسن، دانيال دينيت، جيري فودور، يورجن هابرماس، ساول كريبكي، توماس كون، توماس نايجل، مارثا نوسباوم، ريتشارد رورتي، هيلاري بوتنم، جون راولز، وجون سيرل.

الفلسفة الغربية تقسّم أحياناً إلى الفروع المختلفة من الدراسة، مستندة على نوع أسئلة المخاطب، إن الأصناف الأكثر شيوعاً:

ميتافيزيقيا، نظرية المعرفة، أخلاق، وعلم جمال، المجالات الأخرى تتضمّن: المنطق، فلسفة العقل، فلسفة اللغة، وفلسفة سياسية، للمزيد من المعلومات.

الفلسفة الغربية الحديثة:

ارتبطت الفلسفة الغربية الحديثة بمجموعة من الأحداث أهمها تطور العلوم، بمعنى ظهور المنهج التجريبي في كافة العلوم واستقلال هذه العلوم بطريقة خاصة تفرضها طبيعة الظاهرة المدروسة، كما أن أوروبا في هذه المرحلة عرفت ما يسمى بالنهضة، أي النهضة على كافة المستويات (فكرية، ثقافية، سياسية، اجتماعية..).

تاريخ الفلسفة الغربية:

فلسفة قبل سقراطية:

كان الفلاسفة اليونانيون كحكماء الإغريق السبعة نشطاء قبل سقراط أو بشكل معاصر له، وشرح المعرفة المتقدمة كان في وقت سابق لسقراط، وقد نشأت شعبية مصطلح فلسفة ما قبل سقراط (Pre-Socratic philosophy) مع عمل هيرمان ديلز (الشظايا من قبل سقراط) 1903.

من الصعب في بعض الأحيان تحديد حجم الحجة الفعلية التي استخدمها الفلاسفة قبل سقراط في دعم أنشطتهم، خاصة آراءهم، وفي حين أن معظم هذه النصوص المنتجة الكبيرة قبل سقراط ضاعت ولم يصلنا منها نصوص في شكل كامل، وكل الاقتباسات هي لدينا في وقت لاحق من قبل الفلاسفة والمؤرخون، وأحياناً جزء نصي.

فلاسفة قَبْلَ سقراطين مهمين:

لا نعدم وجود فلاسفة قَبْلَ سقراطيين مهمين كتالس، أناكسيماندر، اناكسيمينس، بارمنديس، وهيرقليطس، لكن الاهتمامات الأساسية قبل سقراط على حد علمنا من الأجزاء التي تبقّى منها، كانت مرتبطة بالغالب بالميتافيزيقا، فقد كان همهم الأساسي فهم تركيب العالم الأساسي أو معرفة مبدأ وأصل العالم، وتبرز أيضاً في فكرهم حجج أساسية حول التمييز بين الوحدة والكثرة إضافة إلى إمكانية التغيير.

رفض الفلاسفة قبل سقراط التفسيرات التقليدية الأسطورية لظواهر رأوها من حولهم لصالح تفسيرات أكثر عقلانية: وكثير منهم يسأل:

- من أين يأتي كل شيء؟
- ما هو من خلق كل شيء؟
- كيف نفسر تعدد الأشياء الموجودة في الطبيعة؟
- كيف يمكن أن نقدم وصفاً للطبيعة رياضياً؟

عصر العقلانية:

عصر العقلانية (Age of Reason) مصطلح يشير إلى القرن السابع عشر في الفلسفة الأوروبية وغالباً ما يعتبر عصر التنوير جزءاً من عصر أكبر يضم أيضاً عصر العقلانية وقد واصلت العقلانية نموها في عصر التنوير.

في الفلسفة الغربية، فترة عصر العقلانية عادة اتخذت للبدء في القرن السابع عشر مع أعمال رينيه ديكارت، الذي حدد الكثير من جدول الأعمال، فضلاً عن الكثير من منهجية الذين أتوا من بعده.

تتميز هذه الفترة في أوروبا من جانب عظيم من بناة النظام- الفلاسفة الذين وضعوا نظم موحدة للنظرية، المعرفة، الميتافيزيقيا، والمنطق، والأخلاق، وكثيراً ما تكون السياسة والعلوم الطبيعية أيضاً.

إيمانويل كانت صنف من سبقوه إلى مدرستين: العقلانيون التجريبيون، والفلسفة الحديثة المبكرة (فلسفة القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر) وغالباً ما يفترض الصراع بين هذه المدارس وهذا هو مبالغة في التبسيط، المهم أن يدرك أن الفلاسفة لا يفكرون في أنفسهم بأنهم ينتمون إلى هذه المدارس، ولكن كما في تورطهم في أحد المشاريع.

عصر التنوير:

عصر التنوير (Age of Enlightenment) مصطلح يشير إلى القرن السادس عشر في الفلسفة الأوروبية وغالباً ما يعتبر جزءاً من عصر أكبر يضم أيضاً عصر العقلانية، المصطلح يشير إلى نشوء حركة ثقافية تاريخية دعيت بالتنوير والتي قامت بالدفاع عن العقلانية ومبادئها كوسائل لتأسيس النظام الشرعي للأخلاق والمعرفة (بدلاً من الدين) ومن هنا نجد أن ذلك العصر هو بداية ظهور الأفكار المتعلقة بتطبيق العلمانية.

رواد هذه الحركة كانوا يعتبرون مهمتهم قيادة العالم إلى التطور والتحديث وترك التقاليد الدينية والثقافية القديمة والأفكار اللاعقلانية ضمن فترة زمنية دعوها "بالعصور المظلمة".

ماهية عصر التنوير:

أجاب إيمانويل كانت عن سؤال ما هو التنوير؟ بقوله:" إنه خروج الإنسان عن مرحلة القصور العقلي وبلوغه سن النضج أو سن الرشد"، كما عرف القصور العقلي على أنه "التبعية للآخرين وعدم القدرة على التفكير الشخصي أو السلوك في الحياة أو اتخاذ أي قرار بدون استشارة الشخص الوصي علينا"، ومن هذا المنظور جاءت صرخته التنويرية لتقول: "اعملوا عقولكم أيها البشر! لتكن لكم الجرأة على استخدام عقولكم! فلا تتواكلوا بعد اليوم ولا تستسلموا للكسل والمقدور والمكتوب.. تحركوا وانشطوا وانخرطوا في الحياة بشكل إيجابي متبصر.. فالله زودكم بعقول وينبغي أن تستخدموها.. لكن كانت لم يفهم التنوير نقيضاً للإيمان أو للاعتقاد الديني، وإنما شدد على أن "حدود العقل تبتدئ حدود الإيمان"، كما حذر من الطاعة العمياء للقادة أو لرجال الدين كما حصل في دولة بروسيا لاحقاً.

بدايات:

في نهاية القرن الخامس عشر، ظهرت تغييرات جذرية، وبدأت تظهر في الأدب اتجاهات تطالب بالانغماس في اللذة ومباهج الحياة.. كما ظهرت تغييرات جديدة في الوسائل والأسلوب أدت إلى ظهور الروح الخلاقة في الفن الفرنسي (عصر التنوير أو الاستنارة) الذي ولد في فترة تكوّن الحكومات المطلقة في أوروبا، وتالياً، في فترة تركيز الحكم المطلق في فرنسا نفسها.

عصر التنوير والثورات:

كان عصر التنوير وما أنتجه من أفكار وضعية وعقلانية ملهماً لعدد من الثورات الاجتماعية والسياسية شهدتها أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أسفرت عن قيام الدولة الحديثة، وقد ارتكز قيام هذه الدولة على وجود بيروقراطية، وقيام جيش كمؤسسة قوية ومتمتعة باستقلال نسبي، وسيادة جو من العقلنة في التنظيم، وقد سادت في هذه الدولة أنظمة سياسية بديلة من أنظمة القرون الوسطى، بحيث قامت هذه الأنظمة بانتزاع الصفة الإلهية عن سلطة الملوك فاصلة الدين عن الدولة.

شكلت هذه الحركة أساساً وإطاراً للثورة الفرنسية ومن ثم للثورة الأمريكية وحركات التحرر في أمريكا اللاتينية واتفاقية 3 مايو في كومونولث بولوني- ليثواني، كما مهدت هذه الحركة بالتالي لنشوء الرأسمالية ومن ثم ظهور الاشتراكية، بالمقابل تقارن هذه الفترة بالباروكية المتأخرة والعهود الكلاسيكية في الموسيقى، والعهد الكلاسيكي الجديد في الفنون كما شهدت بروز حركة توحيد العلوم التي تضمنت الإيجابية المنطقية.

أعلام التنوير:

أهم الفلاسفة والمفكرين في عصر التنوير كان: فولتير وجان جاك روسو وديفيد هيوم وجميعهم قاموا بمهاجمة مؤسسات الكنيسة والدولة القائمة.

ختم إيمانويل كانت عصر التنوير وجسّده خير تجسيد بتوازنه الصارم وحسه الأخلاقي العالي المستوى.

شهد القرن الثامن عشر أيضاً صعود نجم الأفكار الفلسفية التجريبية، وتطبيقها على الاقتصاد السياسي والعلوم والحكومات كما كانت تطبق في الفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء.

من أهم أعلام التنوير في بريطانيا، فرانسيس بيكون، المحامي الانكليزي الذي طالب بالاعتماد على منهج علمي جديد يقوم على أساس من التجربة، وبشّر بيكون بحالة جديدة تتحقق في المستقبل، عندما تصبح المعرفة مصدر القوة التي تمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة، كذلك إسحاق نيوتن، عالم الرياضيات، الذي قال بأن العالم يسير حسب مجموعة من القواعد الطبيعية تحكمها قوى عوامل الجاذبية، وأكد نيوتن أن في استطاعة الإنسان إذا اعتمد على نور العقل تفسير الظواهر الطبيعية وإدراك دوره في العالم المجهول.

عصر التنوير والفن:

ما يميز عصر التنوير الأوروبي أنه اعتمد على الفن الروماني، لا الإغريقي القديم الذي كان أكثر حرية، وكان النموذج المثالي للتقليد هو إلياذة فرجيل (70- 19 ق م)، من هنا أعطى كورناي الأفضلية للموضوعات المستوحاة من ثقافة

الإمبراطورية الرومانية وبيزنطة، وقد صبّ التنويريون اهتمامهم الرئيسي على مسائل الجمال والتناغم والتناسب والتناسق التي هي الجوهر الحقيقي للعالم والإنسان.

إذا اعتبرنا أن عصر التنوير عصراً قصيراً، عندها يجب أن نعتبره مسبوقاً بعصر العقلانية وقبله بالنهضة والإصلاح، تلا عصر التنوير الرومانسية.

فلسفة ما بعد الحداثة:

تعتبر فلسفة ما بعد الحداثة فلسفة نقدية لمجمل مرحلة الحداثة وفلسفاتها التي سيطرت على الحضارة الغربية بعد عصر النهضة والثورة الصناعية وتركزت على فكرة التحكم بالطبيعة ومواردها والتحكم بالبشر والمجتمعات، لكنها من وجهة نظر أخرى قد تكون فلسفية بحتة هي تقديم فلسفة الحداثة بأسلوب إنساني مفهوم وواضح ومرتبط ببساطة مع هوية المفكر والمفكر فيه والمفكر له.. مثلاً من وجهة نظر فنية، الرسام واللوحة والمتذوق على التوالي.

فلسفة قديمة Old philosophy:

الفلسفة القديمة في أوروبا، تشير لانتشار السيحية عبر العالم الروماني إيذاناً بنهاية الفلسفة الهيلينية، وبشرت ببدايات الفلسفة في القرون الوسطى.

فلسفة هندية Indian philosophy:

إن تفوق الهند أوضح في الفلسفة منه في الطب، ولو أن أصول الأشياء ها هنا أيضاً، ينسدل عليها ستار يخفيها وكل نتيجة نصل إليها إن هي إلا ضرب من الفروض، فبعض كتب يوبانشاد أقدم من كل ما بقي لنا من الفلسفة اليونانية، ويظهر أن فيثاغورس وبارمنيدس وأفلاطون قد تأثروا بالميتافيزيقا الهندية، أما آراء طاليس وأنكسمندر وأنكسمينس، وهرقليطس، وأناكسجوراس وأمبادقليس، فهي لا تسبق فلسفة الهنود الدنيوية فحسب، بل يطبعها طابع من الشك ومن البحث في الطبيعة المادية، يميل بنا إلى ردها إلى ما شئت من أصول ما عدا الهنود، ويعتقد فكتور كوزان أننا مضطرون اضطراراً "أن نلتمس في هذا الميدان الذي درجت فيه الإنسانية، منشأ الفلسفة العليا"، والأرجح عندنا أنه ليس بين المدنيات المعروفة لنا جميعاً، مدنية واحدة

كانت أصلاً لكل عناصر المدنية، لكنك لن تجد بين بلاد العالمين بلداً اشتدت فيه الرغبة في الفلسفة شدتها في الهند، فهي عند الهنود لا تقتصر على كونها حلية للإنسان أو تفكهة يسري بها عن نفسه، بل هي جانب هام لا غنى لنا عنه في تعليقنا بالحياة نفسها وفي معيشتنا لتلك الحياة، وإنك لتجد حكماء الهند يتلقون من إمارات التكريم ما يتلقاه في الغرب رجال المال والأعمال، فأي أمة سوى الأمة الهندية قد فكرت في الاحتفال بأعيادها بمناظرات ينازل فيها زعماء المدارس الفلسفية المتنافسة بعضهم بعضاً؟ فتقرأ في اليوبانشاد كيف خصص ملك الفيديهيين يوماً لمناقشة فلسفية باعتبارها جزءاً من الاحتفال الديني، بين "ياجنافالكيا" و"أسفالا" و"أرتابهاجا" و"جارجي"، ووعد الملك أن يثيب الظافر منهم- وكان عند وعده- بمكافأة قدرها ألف بقرة ومائة قطعة من الذهب، وكان المألوف للمعلم الفيلسوف في الهند أن يتحدث أكثر مما يكتب، فبدل أن يهاجم معارضيه عن طريق المطبعة المأمون الجانب، كانوا يطالبونه بملاقاتهم في مناظرة حية، وبالذهاب إلى مقار المدارس الأخرى ليضع نفسه هناك تحت تصرف أتباعها في جداله وسؤاله، ولقد أنفق أعلام الفلاسفة، مثل "شانكارا" شطراً عظيماً من أعوامهم في أمثال تلك الرحلات الفكرية، وكان الملوك أحياناً يسهمون في هذه المجادلات، في تواضع يليق بالملك وهو في حضرة الفيلسوف- ذلك إن أخذنا بما يرويه لنا الفلاسفة أنفسهم عن ذلك، وينزل الظافر في مناظرة هامة من تلك المناظرات، منزلة عالية من البطولة في أعين الناس، كهذه المنزلة التي يحتلها قائد عسكري عاد من انتصاراته الدامية في ميادين الحروب.

وترى في صورة راجبوتية من القرن الثامن عشر، نموذجاً "لمدرسة فلسفية" هندية- فالمعلم جالس على حصير تحت شجرة، وتلاميذه جالسون القرفصاء أمامه على نجيل الأرض، وكنت تستطيع أن ترى مثل هذا المنظر أينما سرت في الهند، لأن معلمي الفلسفة هناك كانوا في كثرة التجار في بابل، ولن تجد في بلد آخر غير الهند عدداً من المدارس الفكرية بمقدار ما تجده منها هناك، ففي إحدى محاورات بوذا ما يدلنا على أنه قد كان في الهند في عصره اثنان وستون رأياً في النفس يأخذ بها الفلاسفة المختلفون، يقول "الكونت كسرلنج": "إن هذه الأمة الفلسفية قبل كل شيء، لديها

من الألفاظ السنسكريتية التي تعبر بها عن الفكر الفلسفي والديني أكثر مما في اليونانية واللاتينية والجرمانية مجتمعة".

لما كان الفكر الهندي قد انتقل بالحديث الشفوي أكثر منه بالكتابة، فأقدم صورة هبطت إلينا عن مذاهب المدارس المختلفة، هي الحكم ويسمونها "سترات"- ومعناها "خيوط"- يكتبها المعلم أو الطالب، لا لتكون وسيلة لشرح رأيه لغيره بل لتعينه على وعيها في ذاكرته، وهذه السترات ترجع إلى عصور مختلفة فبعضها قديم يرجع تاريخه إلى سنة 200 م، وبعضها حديث يرجع إلى سنة 1400م، وهي جميعاً على كل حال أحدث جداً من التراث الفكري الذي تلخصه، والذي تناقلته العصور بالشفاه، ذلك لأن نشأة هذه المدارس الفلسفية قديمة قدم بوذا، بل لعل بعضها- مثل السانخيا- كان قد ثبت أساسه عندما ولد بوذا، يبوّب الهنود مذاهبهم الفلسفية كلها في صنفين: المذاهب الأستيكية التي تثبت، والمذاهب الناستيكية التي تنفي.

وقد أخذ بالمذاهب الناستيكية على وجه التخصيص أتباع (شارفاكا) وأنصار بوذا والجانتيون، والعجيب أن هذه المذاهب إنما سميت (ناستيكا) أي الكافرة الهدامة، لا لأنها شكّت أو أنكرت وجود الله (ولو أنهم فعلوا ذلك) بل لأنها شكّت وأنكرت أو تجاهلت أحكام الفيدات، وكثير من مذاهب (أستيكا) شكّت في وجود الله كذلك أو أنكرت وجوده، لكنها مع ذلك سميت بالمذاهب المؤمنة بأصول الدين، لأنها سلمت بصواب الكتب المقدسة صواباً لا يأتيه الباطل، كما قبلت نظام الطبقات، ولم يفكر أحد في تقييد الحرية الفكرية، مهما بلغت من الإلحاد، عند تلك المذاهب التي اعترفت بهذه الأسس الجوهرية التي تقوم عليها الجماعة الهندية الأصلية.

ولما كان تفسير الكتب المقدسة يفتح مجالاً واسعاً لاختلاف الرأي، بحيث استطاع مهرة المفسرين أن يجدوا في الفيدات أي مذهب شاءوا، فقد أصبح الشرط الوحيد في واقع الأمر، الذي لابد من تحققه إذا ما أراد الإنسان أن يكون ذا مكانة عقلية في نفوس الناس، هي أن يعترف بالطبقات، حتى لقد أصبح هذا النظام هو مصدر السلطان الحقيقي في البلاد، معارضته تعد خيانة كبرى، وقبوله يغفر عن كثير من السيئات، وإذن فالواقع هو أن فلاسفة الهند تمتعوا بحرية أكبر جداً مما أتيح لزملائهم

في أوربا الوسيطة حين سادت الفلسفة الإسكولائية (أي المدرسية)، لكن ربما كان هؤلاء الهنود الفلاسفة أقل حرية من مفكري الدولة المسيحية في ظل البابوات المتنورين الذين سادوا أيام النهضة الأوربية.

وآلت السيادة لستة من المذاهب "الأصيلة"- المؤمنة بأصول الفيدات- أو "الدارشانات" (ومعناها البراهين)، حتى لقد أصبح لزاماً على كل مفكر هندي ممن يعترفون بسلطان البراهمة، أن يعتنق هذا المذهب أو ذاك من تلك المذاهب الستة، وهي كلها مجمعة على طائفة معينة من الآراء تعتبر ركائز التفكير الهندي: وهي أن الفيدات قد هبط بها الوحي، وأن التدليل العقلي أقل جدارة بالركون إليه في هدايتنا إلى الحقيقة والصواب، من إدراك الفرد وشعوره المباشرين إذا ما أعد الفرد إعداداً صحيحاً لاستقبال العوامل الروحية وأرهفت نفسه إرهافاً بإطماع الزهد والتزام الطاعة مدى أعوام لمن يقوم على تهذيب نفسه، وأن الغاية من المعرفة ومن الفلسفة ليست هي السيطرة على العالم بقدر ما هي الخلاص منه، وأن هدف الفكر هو التماس الحرية من الألم المصاحب لخيبة الشهوات في أن تجد إشباعها، وذلك بالتحرر من الشهوات نفسها، تلك هي الفلسفات التي ينتهي إليها الناس إذا ما أتعب نفوسهم الطموح والكفاح والثراء والتقدم والنجاح.

نتائج الفلسفة الهندية:

جاءت الفتوح الإسلامية فختمت على عصر الفلسفة الهندية، وأدت هجمات المسلمين- ثم هجمات المسيحيين فيما بعد- على الديانة القومية إلى انكماش هذه العقيدة القومية نفسها دفاعاً عن نفسها، فوحدت أجزاءها، وحرمت كل جدل في الدين، وألجمت حركة الزندقة مع أنها مصدر التجديد، بحيث لم يبق إلا اطراداً راكداً في التفكير، ولما جاء القرن الثاني عشر، وجد مذهب الفيدانتا- الذي حاول على يدي شانكارا أن يكون ديناً للفلاسفة- من يفسره من القديسين، مثل "رامانوجا" (حوالي 1050م)- تفسيراً لا يجعل فرقاً بينه وبين العبادة الأصلية القديمة لفشنو، وراما، وكرشنا.

ولما حرم على الفلسفة أن تفكر فكراً جديداً، لم يكفها أن تنحدر إلى إسكولائية، بل باتت عقيماً، وجعلت تتلقى العقائد من الكهنوت، وراحت تتعب نفسها في البرهنة

عليها، بحيث تبين ما بينها من مميزات للواحدة عن الأخرى دون أن تدل تلك المميزات على فروق حقيقية، مصطنعة في ذلك منطقاً بغير عقل.

ومع ذلك فالبراهمة قد استطاعوا في عزلتهم التي أووا إليها وتحت درع واقية اتخذوها من إلغاز عباراتهم إلغازاً لا يفهمه أحد سواهم، استطاعوا أن يصونوا المذاهب القديمة من العبث، بأن صبوها في (سوترات) (أي حكم أو عبارات موجزة) غامضة، وتعليقات ملغزة، وبهذا نقلوا نتائج الفلسفة الهندية عبر الأجيال والقرون، وقد كانت كل هاتيك المذاهب، برهمية كانت أو غير برهمية، تعتبر ملكات العقل ضعيفة لا حول لها، أو خادعة إزاء حقيقة الكون التي يراها الإنسان أو يحسها رؤية وإحساساً مباشرين، وكل اتجاهاتنا العقلية التي ظهرت في القرن الثامن عشر، إن هي في رأي الميتافيزيقي الهندي إلا محاولة سطحية عابثة لإخضاع الكون الذي يستحيل حساب دقائقه، لتصورات سيدة رقيقة ممن يرتدن "الصالونات الأدبية"، "في ظلام دامس يمضي أولئك الذين يعبدون الجهل، وفي ظلام أشد دماسة يتخبط أولئك الذين يطمئنون نفساً بما لهم من علم"، إن الفلسفة الهندية تبدأ حيث تنتهي الفلسفة الأوربية- وهو البحث في طبيعة المعرفة وفي حدود العقل، فهي لا تبدأ بمثل فيزيقياً "طاليس" و"ديمقريطس" ولكن بمثل نظرية المعرفة عن "لك" و"كانت"، والعقل عندها هو ذلك الذي ندركه إدراكاً مباشراً، ولذا فهي تأبى أن تحلله إلى معلوم عرفناه بطريق غير مباشر، أي عرفناه بالعقل، وهي تسلم بالعالم الخارجي، لأنها لا تؤمن بأن حواسنا في مقدورها أن تعرفه على حقيقته الواقعة، إن العلوم كلها جهل "رسمي" وهو ينتمي إلى دنيا الظواهر "مايا" فهي تصوغ في ألفاظ وعبارات لا تنفك متغيرة، الجانب العقلي من عالم ليس العقل فيه إلا جزءاً يسيراً- إن العقل في هذا العالم تيار واحد متنقل في بحر ليس له حدود، بل إن الشخص نفسه الذي يقوم بالتدليل العقلي لا يزيد على ظاهرة "مايا" أي أنه وهم من الأوهام، فماذا عسى أن يكون سوى التقاء مؤقت لطائفة من حوادث، أو سوى عقدة عابرة في مسارات المادة والعقل خلال المكان والزمان؟- وماذا عسى أن تكون أفعاله وأفكاره سوى نتيجة لطائفة من القوى التي سبقت بوجودها وجوده بعهد بعيد؟ ليس ثمة من حقيقة إلا براهما، ذلك المحيط الكوني الفسيح الذي لا تكون صورة أي شيء إلا بمثابة

موجة عابرة فيه، أو إن شئت فقل لا تكون صورة الشيء إلا نقطة زبد على موجة من موجاته، فليست الفضيلة هي ما في أعمال الخير من بطولة صامتة، كلا ولا هي نشوة من التقوى ينتشيها من يوصف بها، بل هي مجرد الاعتراف بوحدة النفي مع كل نفس أخرى في حقيقة واحدة هي براهما، والحياة الخلقية إن هي إلا ضرب من الحياة يكون أساسه الشعور بما بين الأشياء كلها من إتحاد، "إن من يدرك كل الكائنات في نفسه، ويدرك نفسه في كل الكائنات، لن يصيبه شيء من القلق بعدئذ، إذ كيف يمكن أن يصاحبه بعد ذلك وهم أو أسى؟"، إن ما حال دون أن توسع هذه الفلسفة نطاقها بحيث تؤثر في المدنيات الأخرى، هو بعض الخصائص المميزة لها، التي لا يرى الهندي من وجهة نظره شيئاً يعاب، فمنهجها، واصطلاحاتها الإسكولائية ومزاعمها الفيدية تحول بينها وبين أن تجد إقبالاً في أمم لها مزاعم أخرى، أو تتفق بثقافات أكثر اتصالاً بهذا العالم الذي تعيش فيه، فمذهبها الخاص "بالمايا"- أي الظواهر- لا يبعث إلا قليلاً على الحياة الخلقية وفعل الفضيلة، وتشاؤمها هو بمثابة الاعتراف منها بأنها لم تفسر الشر، على الرغم من نظرية "الكارما" التي تحتوي عليها.

وقد كان بعض تأثير هذه المذاهب الفلسفية، أن تزيد في حمل الناس على السكينة الهامدة في وجه الشرور التي كان يمكن عقلاً أن تصحح، أو إزاء عمل كان كأنما يصيح منادياً لعله يجد من يؤديه، ومع ذلك ففي هذه التأملات عمق، إذا ما قارناه بالفلسفات التي تحض على النشاط، والتي نشأت في مناطق أبعث على الفاعلية، نقول إن في هذه الفلسفات عمقاً يصبغ الفلسفات الأخرى الباعثة على النشاط، بلون التفاهة، فيجوز أن تكون المذاهب الغربية التي وثقت وثوقاً شديداً بأن "المعرفة قوة" بمثابة أصوات شباب مضى، كان فيه شهوة تضخم له الطبيعة قدرة الإنسان ومستطاعه حتى إذا ما أنهكت قوانا في كفاحنا اليومي ضد الطبيعة التي لا تعبأ بنا، والزمن الذي يناصبنا العداء، ازددنا عندئذ رحابة صدر حين ننظر إلى الفلسفات الشرقية التي توصي بالاستسلام والسلام، ومن ثم كان أثر الفكر الهندي على الثقافات الأخرى أشد ما يكون، في العهود التي تتعرض فيها تلك الثقافات لعوامل الضعف والانهيار، فلما كانت اليونان تحرز نصراً بعد نصر، لم تصرف إلا قليلاً من سمعها لما يقوله فيثاغورس أو

بارمنيدس، ثم لما أخذت اليونان في التدهور، ذهب أفلاطون وذهب معه الكهنة الأورفيون مذهب تناسخ الأرواح، وطفق زينون الشرقي يبشر بما أوشك أن يكون استسلاماً للقضاء والقدر، وتسليماً للدهر وصروفه، ولما كانت اليونان تحتضر، ارتاد أنصار الأفلاطونية الجديدة والغنوصيون (الذين يأخذون بإمكان معرفة الله) حياض الهند يعبون من أعماقها.

والظاهر أن ما أصاب أوروبا من فقر بسقوط روما وفتوح المسلمين للطرق الموصلة بين أوروبا والهند، قد كان حجر عثرة مدى ألف عام، يعرقل تبادل الأفكار بين الشرق والغرب تبادلاً مباشراً، لكن لم يكد البريطانيون يثبتون أقدامهم في الهند حتى جعلت كتب اليوبانشاد تحرك الفكر الغربي بإعادة نشرها، أو بترجمتها، فتصور فخته مذهباً مثالياً على شبه شديد بمثالية شانكارا وأوشك شوبنهور أن يدخل في فلسفته مذاهب البوذية واليوبانشاد والفيدانتا، إدخالاً يجعلها جزءاً من فلسفته لا يتجزأ، وكانت اليوبانشاد في رأي شلنج وهو في شيخوخته أنضج ما وصل إليه الإنسان من حكمة.

أما نيتشه فقد خالط بسمارك واليونان أمداً أطول من أن يتيح له الفرصة للعناية بثقافة الهند، ومع ذلك فقد اعتنق آخر الأمر فكرة آثرها على كل فكرة سواها، وهي فكرة ظلت متشبثة بعقله لا تبرحه إلا وهي فكرة دورة الحياة دورة أبدية تظل فيها تعيد ما مضى من مراحل- وما تلك الفكرة إلا صورة من مذهب عودة الروح إلى التقمص في أجساد كثيرة.

إن أوروبا في عصرنا هذا تزداد أخذاً من فلسفة الشرق كما يزداد الشرق أخذاً من علوم الغرب، ويجوز أن تنشأ حرب عالمية أخرى فتفتح أبواب أوروبا (كما انفتحت اليونان عند تحطم إمبراطورية الإسكندر، وكما انفتحت روما عند سقوط الجمهورية الرومانية) بحيث تتدفق فيها فلسفات الشرق وعقائده، فثورة الشرق على الغرب ثورة متزايدة، وفقدان الأسواق الأسيوية التي كان من شأنها أن تقيم صناعة الغرب وازدهاره، وضعف أوروبا لما يصيبها من فقر وانقسام وثورة، كل ذلك قد يجعل من هذه القارة المنقسمة على بعضها غنيمة سهلة لديانة جديدة تجعل الناس يعقدون رجاءهم في السماء، ويفقدون الأمل في الأرض، ويجوز جداً أن يكون الهوى وحده هو الذي

يجعل مثل هذا المصير مستحيلاً في رأي الناس في أمريكا، لأن السكينة والاستسلام لا تتلاءم مع الجو الكهربائي الذي نعيش فيه، أو مع الحيوية التي تنشئ عن مصادر الثروة الغزيرة والأرض الفسيحة الأرجاء، ولاشك في أن مناخنا سيكون لنا في نهاية الأمر درعاً واقية.

الفلسفة والسياسة The philosophy& The policy:

كتاب الفلسفة والسياسة للكاتب البريطاني الفيلسوف الكبير برتراند رسل وهو يشرح بعض المفاهيم السياسية (المصطلحات السياسية) وارتباطاتها بالانتخابات والوضع السياسي العام ولكن بالمنظور الفلسفي لتكوين هذه المصطلحات والانتماءات.

فلسفة يونانية Greek philosophy:

امتصت الفلسفة اليونانية مادة أساسية من العناصر المقومة لها مما أنجزته الحضارات الأخرى خارج الفضاء الأوروبي، مضافاً إلى ما أنجزته البيئة المحلية الخاصة بها، فعملت على مزجه وهضمه وتمثله، ثم أعادت إنتاجه في إطار المحيط اليوناني الخاص وما يتوالد فيه من سجالات ومعارك عقلية عارمة.

صحيح أن للمحيط اليوناني أثراً بالغاً في تخصيب مضمون الفلسفة اليونانية، وتغذيتها بالوقود اللازم للإشعاع والتوهج بعيداً عن المركز مكانياً وزمانياً، لكن ذلك ما كان يتحقق لولا اقتباس خامات معرفية من حضارات ازدهرت في قارة آسيا قبل ذلك بقرون عديدة، ذلك أن الشرق مهد النبوات والحضارات كما تقول لنا الكتب المقدسة والوثائق التاريخية، والفلسفة اليونانية لم تكن مقطوعة الصلة عما يدور في وادي النيل وآسيا الصغرى، التي كانت بدورها على اتصال جغرافي وتاريخي من جهة الشرق بحضارات ما بين النهرين وغيرها، وانه لا يمكن اكتشاف حجم إبداع اليونانيين إلا بمعرفة المصادر الشرقية للمعارف اليونانية، وقد أدرك بعض الباحثين هذه الحقيقة فصرح شارل فرنر مثلاً: (إن الفلسفة اليونانية إنما نشأت من تماس اليونان بالشرق).

فلسفة Philosophy:

كلمة مُعرّبة (بصيغة فعللة) عن الأصل اليوناني فيلُوصُوفيا التي تدل حرفياً على "محبة أو طلب الحكمة"، حتى السؤال عن ماهية الفلسفة "ما هي الفلسفة ؟" يعد سؤالاً فلسفياً قابلاً لنقاش طويل، وهذا يشكل أحد مظاهر الفلسفة الجوهرية وميلها للتساؤل والتدقيق في كل شيء والبحث عن ماهيته ومظاهره وقوانينه، لكل هذا فإن المادة الأساسية للفلسفة مادة واسعة ومتشعبة ترتبط بكل أصناف العلوم وربما بكل جوانب الحياة، ومع ذلك تبقى الفلسفة متفردة عن بقية العلوم والتخصصات.

توصف الفلسفة أحياناً بأنها "التفكير في التفكير" أي التفكير في طبيعة التفكير والتأمل والتدبر، كما تعرف الفلسفة بأنها محاولة الإجابة عن الأسئلة الأساسية التي يطرحها الوجود والكون.

شهدت الفلسفة تطورات عديدة مهمة، فمن الإغريق الذين أسسوا قواعد الفلسفة الأساسية كعلم يحاول بناء نظرة شمولية للكون ضمن إطار النظرة الواقعية، إلى الفلاسفة المسلمين الذين تفاعلوا مع الإرث اليوناني دامجين إياه مع التجربة ومحولين الفلسفة الواقعية إلى فلسفة اسمية، إلى فلسفة العلم والتجربة في عصر النهضة ثم الفلسفات الوجودية والإنسانية ومذاهب الحداثة وما بعد الحداثة والعدمية.

الفلسفة الحديثة حسب التقليد التحليلي في أمريكا الشمالية والمملكة المتحدة، تنحو لأن تكون تقنية أكثر منها بحتة فهي تركز على المنطق والتحليل المفاهيمي conceptual analysis، بالتالي مواضيع اهتماماتها تشمل نظرية المعرفة، والأخلاق، طبيعة اللغة، طبيعة العقل، وهناك ثقافات واتجاهات أخرى ترى الفلسفة بأنها دراسة الفن والعلوم، فتكون نظرية عامة ودليل حياة شامل، وبهذا الفهم، تصبح الفلسفة مهتمة بتحديد طريقة الحياة المثالية وليست محاولة لفهم الحياة، في حين يعتبر المنحى التحليلي الفلسفة شيئاً عملياً تجب ممارسته، وتعتبرها اتجاهات أخرى أساس المعرفة الذي يجب إتقانه وفهمه جيداً.

ما هي الفلسفة؟

الفلسفة لفظة يونانية مركبة من الأصل فيليا أي محبّة وصوفيا أي الحكمة، أي أنها تعني محبة الحكمة وليس امتلاكاً لها، تستخدم كلمة الفلسفة في العصر الحديث للإشارة إلى السعي وراء المعرفة بخصوص مسائل جوهرية في حياة الإنسان ومنها الموت والحياة والواقع والمعاني والحقيقة، تستخدم الكلمة ذاتها أيضاً للإشارة إلى ما أنتجه كبار الفلاسفة من أعمال مشتركة.

إن الحديث عن الفلسفة لا يرتبط بالحضارة اليونانية فحسب، لكنها جزء من حضارة كل أمة، لذا فالقول "ما هي الفلسفة ؟" لا يعني إجابة واحدة، لقد كانت الفلسفة في بادئ عهدها أيام طاليس تبحث عن أصل الوجود، والصانع، والمادة التي اوجد منها، أو بالأحرى العناصر الأساسية التي تكون منها، وطال هذا النقاش فترة طويلة حتى أيام زينون والسفسطائيين الذين استخدموا الفلسفة في الهرطقة وحرف المفاهيم من أجل تغليب وجهات نظرهم، لكن الفترة التي بدأت من أيام سقراط الذي وصفه شيشرون بانه "أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض"، أي حوّل التفكير الفلسفي من التفكير في الكون وموجده وعناصر تكوينه إلى البحث في ذات الإنسان، قد غيّر كثيراً من معالمها، وحوّل نقاشاتها إلى طبيعة الإنسان وجوهره، والإيمان بالخالق، والبحث عنه، واستخدام الدليل العقلي في إثباته، واستخدم سقراط الفلسفة في إشاعة الفضيلة بين الناس والصدق والمحبة، وجاء سقراط وأفلاطون معتمدين الأداتين العقل والمنطق، كأساسين من أسس التفكير السليم الذي يسير وفق قواعد تحدد صحته أو بطلانه.

سؤال: "ما الفلسفة ؟" هذا السؤال قد أجاب عنه أرسطو، وعلى هذا فحديثنا لم يعد ضرورياً، إنه منته قبل أن يبدأ، وسيكون الرد الفوري على ذلك قائماً على أساس أن عبارة أرسطو عن ماهية الفلسفة لم تكن بالإجابة الوحيدة عن السؤال، وفي أحسن الأحوال إن هي إلا إجابة واحدة بين عدة إجابات، ويستطيع الشخص- بمعونة التعريف الأرسطي للفلسفة- أن يتمثّل وأن يفسر كلاً من التفكير السابق على أرسطو وأفلاطون والفلسفة اللاحقة لأرسطو، ومع ذلك سيلاحظ الشخص بسهولة أن الفلسفة، والطريقة التي بها أدركت ماهيتها قد تغيرا في الألفي سنة اللاحقة لأرسطو تغييرات عديدة.

وفي نفس الوقت ينبغي مع ذلك ألا يتجاهل الشخص أن الفلسفة منذ أرسطو حتى نيتشه ظلت- على أساس تلك التغيرات وغيرها- هي هي لأن التحولات هي على وجه الدقة احتفاظ بالتماثل داخل الهو هو (...).

صحيح أن تلك الطريقة تتحصّل بمقتضاها على معارف متنوعة وعميقة، بل ونافعة عن كيفية ظهور الفلسفة في مجرى التاريخ، لكننا على هذا الطريق لن نستطيع الوصول إلى إجابة حقيقية أي شرعية عن سؤال: "ما الفلسفة ؟".

وهناك تعاريف كثيرة للفلسفة قديماً وحديثاً ونحن نأخذ نماذجاً من هذه التعاريف:

- سقراط: الفلسفة هي البحث العقلي عن حقائق الأشياء المؤدي إلى الخير، وهي تبحث عن الكائنات الطبيعية وجمال نظامها ومبادئها وعلتها الأولى.
- أفلاطون: الفلسفة هي البحث عن حقائق الموجودات ونظامها الجميل لمعرفة المبدع الأول، ولها شرف الرئاسة على جميع العلوم.
- أرسطو: الفلسفة هي العلم العام وفيه تعرّف موضوعات العلوم كلها فهي معرفة الكائنات وأسبابها ومبادئها الجوهرية وعلتها الأولى.
- ديوجانس: الفلسفة هي علم السعادة في الحياة والعمل لتحقيقها.
- الفارابي: الفلسفة هي العلم بالموجودات بما هي موجودة.
- صدر الدين الشيرازي: الفلسفة هي استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات.
- لوك: الفلسفة دراسة العقل البشري.
- فخته: الفلسفة فن المعرفة.
- هيغل: الفلسفة معرفة الحقائق الثابتة.

ونلاحظ على جميع تلك التعريفات الآنفة تباعاً أن العمل العقلي يمكن أن يعرف بعض الأمور الوجودية عن طريق ربطه للأشياء، ولكنه قاصر عن إدراك كثير من الأمور، فإذا عرف بالاستدلال أن هناك في المريخ بشر عن طريق آثارهم فهو قطعاً لن يعرف كيف أشكال أولئك البشر وما هي ألوانهم، إلا إذا أخبره أحد بذلك، إذاً

العمل العقلي لا يخدم الفلسفة لمعرفة الأمور إلا إجمالاً هنا في الأمور الظاهرة للعين، أما الأمور الغائبة عن العين والحواس وليس لها آثار تدرك فالعقل عاجز أمامها، فالفلسفة ستجهل هذه الأمور، الفلسفة لا تنتج سعادةً إلا إذا كان هناك علم قطعي تصل به النفس الإنسانية إلى السعادة والفلسفة ليست بعلم قطعي بل ليست بعلم، فكيف يصل الإنسان بالأوهام إلى السعادة إذن ما هي إلا بقيعة سراب، لا يمكن معرفة الموجودات بما هي إلا عن طريق صانعها، لا عن طريق العمليات العقلية المحضة ولا العرفان الموهوم، فلا يعرف السيارة والتلفاز إلا صانع السيارة والتلفاز، أومن علمتهم بسر صنعتها، فكيف إذن يمكن استكمال النفس بمعرفة لا تصل إلى حد اليقين.. لأنه وببساطة صاحب هذه الآراء لم يشهد خلق المخلوقات، وسنوضح هذه الفكرة لاحقاً، الفلسفة ليست فن المعارف الثابتة لأن كل فلسفة تزيح الأخرى وتناقضها، فهذه تؤمن بالله والأخرى تكفر به، وهذه توحده بشكل والأخرى توحده بشكل آخر، مع ملاحظة أن كل فلسفة تزاح لا تذهب إلى العدم.

- نماذج من التعاريف المعاصرة:

- يعرف هوسرل (1859- 1938) مؤسس مذهب الظاهريات، الفلسفة بأنها: (من حيث جوهرها، علم بالمبادئ الحقيقة وبالأصول وبجذور الكل، وعلم ما هو جذري يجب أن يكون جذرياً من كل ناحية ومن كل الاعتبارات)، فهذا التعريف يحصر الفلسفة في الأشياء الحسية ويبعدها كل البعد عن (الميتافيزيقيا)، ومعرفة الغيبيات من أهم وظائف الفلسفة القديمة كما جاء في التعاريف السابقة.
- الكانطية الجديدة: (أنها العلم الذي يبحث في القيم المتعلقة بالحق والخير والجميل والمقدس)، وهذا التعريف يترك الأمور الجزئية إلى كل علم مخصص فيها، فلا شأن له بالجزئيات.
- مورتس شلك (1882- 1936) مؤسس دائرة فيناّ للفلسفة التحليلية والمنطق الوضعي فيقول (إن الفلسفة ليست علماً بل هي نشاط أو فعالية في كل علم)، وهذا التعريف غني عن التوضيح والتعليق.

إن الفرق بين الفلسفة القديمة والفلسفة المعاصرة هو أن الفلسفة القديمة طرحت نفسها كعلم يقيني ومع تقدم العلوم وتطورها ظهر جليّاً أن الفلسفة كثير من أمورها غير صحيحة وتطرح فروضاً لا يمكن البرهنة عليها، فلذلك الفلسفة المعاصرة حددت وظيفتها بالأمور التالية:

- إن الفكرة القائلة إن المعرفة الفلسفية الكلية معرفة علمية باطلة.
- يجب تنقية العلوم وتوضيحها وتلك مهمة يجب أن يتولى العلماء أنفسهم الجانب الأكبر منها، ولكن الفيلسوف لابد أن يشارك في العمل الفعلي لهؤلاء العلماء.
- الفلسفة المحضة يجب أن تمارس في الظروف الجديدة التي خلقتها العلوم الحديثة، وهذا لصالح العلوم نفسها لأن الفلسفة حية دائماً في العلوم ولا يمكن أن تنفصل حتى أن إيضاح الفلسفة والعلم لا يمكن أن يتحقق إلا بالتعاون فيما بينهما.
- الفلسفة ترفض الاعتقاد الخرافي في العلم كما ترفض ازدراء العلم وهي تعترف بالعلم اعترافاً لا تحفّظ فيه ولا شروط وترى فيه أروع إنجاز للإنسان على مدى التاريخ، إنجازاً هو مصدر لكثير من المخاطر، لكنه ذو فوائد أعظم.

إن التعريف الأرسطي للفلسفة، محبة الحكمة، له أكثر من دلالة، فالدلالة اللغوية وهي تتعلق بلغة الإغريق التي بها تم تركيب هذه الكلمة والدلالة المعرفية التي كانت في مستوى شديد الاختلاف عما نحن عليه، ولاشك أن الدلالة الأخيرة هي التي حددت التعريف وحصرته في محبة الحكمة كشكل للإعراب عن عدم توفر المعطيات العلمية والمعرفية للفيلسوف في تلك الوقت، فكانت الحكمة أحد أشكال التحايل على المجهول كمادة أولى لكي يصنع منها الفيلسوف نظامه المعرفي، وفق التصور المعرفي الذي كان سائداً في تلك الزمن.

أما اليوم وبالنظر إلى ما هو متوفر من المعارف وعلى ما هو متراكم من أسئلة وقضايا مطروحة في العديد من المجالات إلى التقدم الذي حققه الفكر البشري في مختلف المجالات، فلم يعد دور الفيلسوف فقط حب الحكمة أو الذهاب إليها والبحث عنها بنفس الأدوات الذاتية وفي نفس المناخ من الجهل الهائل بالمحيط الكوني وتجلياته

الموضوعية كما كانت عليه الحال سابقاً... إن الفيلسوف الآن بات مقيداً بالكثير من المناهج والقوانين المنطقية وبالمعطيات اليقينية في إطار من التراكمات المعرفية وتطبيقاتها التكنولوجية التي لا تترك مجالاً للشك في مشروعيتها، في هكذا ظروف وأمام هكذا معطيات لم يعد تعريف الفلسفة متوافقاً مع الدور الذي يمكن أن يقوم به الفيلسوف المعاصر والذي يختلف كثير الاختلاف عن دور سلفه من العصور الغابرة.

بناء على ما تقدم فإنه لا مفر من إعادة النظر في تغيير مفهوم ومعنى الفلسفة بحيث تكون، إنتاج الحكمة.

ما بعد الحداثة:

تعتبر فلسفة ما بعد الحداثة فلسفة نقدية لمجمل مرحلة الحداثة وفلسفاتها التي سيطرت على الحضارة الغربية بعد عصر النهضة والثورة الصناعية وتركزت على فكرة التحكم بالطبيعة ومواردها والتحكم بالبشر والمجتمعات، لكنها من وجهة نظر أخرى قد تكون فلسفية بحتة هي: تقديم فلسفة الحداثة بأسلوب إنساني مفهوم وواضح ومرتبط ببساطة مع هوية المفكر والمفكر فيه والمفكر له.. مثلاً من وجهة نظر فنية، الرسام واللوحة والمتذوق على التوالي.

مواضيع فلسفية:

تطورت مواضيع الفلسفة خلال فترات تاريخية متعاقبة وهي ليست وليدة يومها وبحسب التسلسل الزمني لها تطورت بالشكل التالي:

- أصل الكون وجوهره.
- الخالق (الصانع) والمخلوق.
- العقل وأسس التفكير.
- صفات الخالق (الصانع) ولماذا وجد الإنسان؟
- براهين إثبات الصانع (علماً أن اليونان قد تطرقوا لها).

من ثم أصبحت الفلسفة أكثر تعقيداً وتشابكاً في مواضيعها وتحديداً بعد ظهور الديانة المسيحية بقرنين أو يزيد.

يتأمل الفلاسفة في مفاهيم كالوجود أو الكينونة، أو المبادئ الأخلاقية أو طيبة، المعرفة، الحقيقة، والجمال، من الناحية التاريخية ارتكزت أكثر الفلسفات إمّا على معتقدات دينية، أو علمية، أضف إلى ذلك أن الفلاسفة قد يسألون أسئلةً حرجةً حول طبيعة هذه المفاهيم.

تبدأ عدة أعمال رئيسية في الفلسفة بسؤال عن معنى الفلسفة، وكثيراً ما تصنف أسئلة الفلاسفة وفق التصنيف الآتي:

ما الحقيقة؟ كيف أو لماذا نميّز بيان ما بأنه صحيح أو خاطئ، وكيف نفكّر؟ ما الحكمة؟

هل المعرفة ممكنة؟ كيف نعرف ما نعرف؟

هل هناك اختلاف بين ما هو عمل صحيح وما هو عمل خاطئ أخلاقياً (بين القيم، أو بين التنظيمات)؟ إذا كان الأمر كذلك، ما ذلك الاختلاف؟ أيّ الأعمال صحيحة، وأيّها خاطئ؟ هل هناك مطلق في قيم، أو قريب؟ عموماً أو شروط معيّنة، كيف يجب أن أعيش؟ ما هو الصواب والخطأ تعريفاً؟

ما هي الحقيقة، وما هي الأشياء التي يمكن أن توصف بأنها حقيقية؟ ما طبيعة تلك الأشياء؟ هل بعض الأشياء تجد بشكل مستقل عن فهمنا؟ ما طبيعة الفضاء والوقت؟ ما طبيعة الفكر والمعتقدات؟

ما هو لكي يكون جميل؟ كيف تختلف أشياء جميلة عن كل يوم؟ ما الفن؟ هل الجمال حقيقية موجودة ؟

في الفلسفة الإغريقية القديمة، هذه الأنواع الخمسة من الأسئلة تدعى على الترتيب المذكور بالأسئلة التحليلية أو المنطقيّة، أسئلة إبستمولوجية، أخلاقية، غيبية، وجمالية.

مع ذلك لا تشكل هذه الأسئلة المواضيع الوحيدة للتحقيق الفلسفي.

يمكن اعتبار أرسطو الأول في استعمال هذا التصنيف كان يعتبر أيضاً السياسة، والفيزياء، علم الأرض، علم أحياء، وعلم فلك كفروع لعملية البحث الفلسفي.

طوّر اليونانيون، من خلال تأثير سقراط وطريقته، ثقافة فلسفية تحليلية، تقسّم الموضوع إلى مكوّناته لفهمها بشكل أفضل.

في المقابل نجد بعض الثقافات الأخرى لم تلجأ لمثل هذا التفكر في هذه المواضيع، أو تؤكّد على نفس هذه المواضيع، ففي حين نجد أن الفلسفة الهندوسية لها بعض تشابهات مع الفلسفة الغربية، لا نجد هناك كلمة مقابلة لـ فلسفة في اللغة اليابانية، أو الكورية أو عند الصينيين حتى القرن التاسع عشر، على الرغم من التقاليد الفلسفية المؤسسة لمدة طويلة في حضارات الصين، فقد كان الفلاسفة الصينيون، بشكل خاص، يستعملون أصناف مختلفة من التعاريف والتصانيف، وهذه التعاريف لم تكن مستندة على الميزات المشتركة، لكن كانت مجازية عادة وتشير إلى عدة مواضيع في نفس الوقت، لم تكن الحدود بين الأصناف متميزة في الفلسفة الغربية، على أي حال، ومنذ القرن التاسع عشر على الأقل، قامت الأعمال الفلسفية الغربية بمعالجة وتحليل ارتباط الأسئلة مع بعضها بدلاً من معالجة مواضيع متخصصة وكينونات محددة.

الدوافع والأهداف والطرق:

كلمة "فلسفة" مشتقّة أساساً من اللغة اليونانية القديمة (قد تترجم بـ "حب الحكمة"، أو مهنة للاستجواب، التعلّم، والتعليم)، يكون الفلاسفة عادة متشوقين لمعرفة العالم، الإنسانية، الوجود، القيم، الفهم والإدراك، لطبيعة الأشياء.

يمكن للفلسفة أن تميز عن المجالات الأخرى بطرق استقصائها للحقيقة المتعددة، ففي أغلب الأحيان يوجه الفلاسفة أسئلتهم كمشاكل أو ألغاز، لكي يعطوا أمثلة واضحة عن شكوكهم حول مواضيع يجدونها مشوّشة أو رائعة أو مثيرة، في أغلب الأحيان تدور هذه الأسئلة حول فرضيات مختبئة وراء اعتقادات، أو حول الطرق التي فيها يفكر بها الناس.

يؤطر الفلاسفة المشاكل نموذجياً بطريقة منطقية، حيث يستعمل من الناحية التاريخية القياس المنطقي والمنطق التقليدي، منذ فريجه وراسل يستعمل على نحو متزايد في الفلسفة نظام رسمي، مثل حساب التفاضل والتكامل المسند، وبعد ذلك يعمل لإيجاد حل مستند على القراءة النقدية والتفكير.

كما كان سقراط، فإن الفلاسفة يبحثون عن الأجوبة من خلال المناقـشة، فهم يردّون على حجج الآخرين، أو يقومون بتأمل شخصي حذر، ويتناول نقاشهم في أغلب الأحيان الاستحقاقات النسبية لهذه الطرق، علـى سـبيل المثـال، قـد يتساءلون عن إمكانية وجود "حلول" فلسفية جازمة موضوعية، أو استقصاء بعض الآراء الغنية بالمعلومات المفيدة حول الحقيقة، من الناحية الأخرى، قد يتساءلون فيما إذا كانت هذه الحلول تعطي وضوح أو بصيرة أعظم ضمن منطق اللغة، أو بالأحرى تنفع كعلاج شخصي، إضافة لذلك يريد الفلاسفة تبريراً للأجوبـة علـى أسئلتهم.

اللغة الفلسفية تعتبر الأداة أساسية في الممارسة التحليلية، فـأي نقـاش حـول الطريقة الفلسفية يوصل مباشرةً إلى النقاش حول العلاقة بين الفلسفة واللغة.

أما ما بعد الفلسفة، أي "فلسفة الفلسفة"، التي تقوم بدراسـة طبيعـة المـشاكل الفلسفية، وطرح حلول فلسفية، والطريقة الصحيحة للانتقال من قضية إلى أخرى، هـذا النقاش يوصل أيضاً إلى النقاش على اللغة والتفسير.

هذا النقاش ليس أقل ارتباطاً بالفلسفة ككل، فالطبيعة ونقاش الفلسفة لهـا كـان دائماً ذو دور أساسي ضمن المشاورات فلسفية، وجود الحقول مثلاً في باتا الفيزياء كان إحدى نقاط النقاش الطويل: (انظر ما بعد الفلسفة).

تحاول الفلسفة أيضاً مقاربة وفحص العلاقات بين المكوّنات، كما في البنيويـة والتراجعية، إن طبيعة العلم تفحص عموماً ضمن شروط (انظر فلسفة العلم)، وللعلـوم المعينة، (الفلسفة الحيوية).

استعمالات غير أكاديمية:

تطلق كلمة فلسفة في أغلب الأحيان بشكل شعبي، للدلالة على أي شـكل مـن أشكال المعرفة المستوعبة، فهي قد تشير أيضاً إلى منظور شخص ما على الحياة (كما في "فلسفة الحياة") أو المبادئ الأساسية وراء شيء ما، أو طريقة إنجاز شيء ما (كمـا في "فلسفتي حول قيادة السيارة على الطرق السريعة")، هذا أيضاً يدعى عمومـاً باسـم رؤية كونية.

يطلق لفظ (فلسفي) أيضاً على ردّ الفعل الهادئ (الفلسفي) على مأساة مما قد يعني الامتناع عن ردود الأفعال العاطفية لمصلحة الانفصال المثقف عن الحدث المأساوي، هذا الاستعمال نشأ عن مثال سقراط، الذي ناقش طبيعة الروح بشكل هادئ مع أتباعه قبل شربه لجرعة السم حسب حكم هيئة محلفي أثينا، يقوم الرواقيين على أثر سقراط في البحث عن الحرية من خلال عواطفهم، لذلك الاستعمال الحديث للتعبير رواقي للإشارة إلى الثبات الهادئ.

كما أن العامة من الأفراد أو كما يطلق عليهم رجل الشارع يستخدم كلمة "فلسفة" في التعبير عن المفاهيم الغامضة أو المركبة والتي يصعب عليه استيعابها لتصبح الكلمة تعبر عن الشعور السلبي للفرد تجاه موضوع ما أو حول موقف معين.

ثقافات فلسفية:

قام أعضاء العديد من المجتمعات بطرح أسئلة فلسفية وقاموا ببناء ثقافات فلسفية مستندة على أعمالهم أو أعمال شعوب سابقة، تعبير "فلسفة" في السياق الأكاديمي الأمريكي الأوربي قد تحيل بشكل مضلل إلى الثقافة الفلسفية في الحضارة الأوربية الغربية أو ما يدعى أيضاً "فلسفة غربية"، خصوصاً عندما توضع في مقابلة مع "فلسفة شرقية"، التي تتضمن الثقافات الفلسفية المنتشرة بشكل واسع في آسيا.

يجب التأكيد هنا على أن الثقافات الفلسفية الشرقية والشرق الأوسطية أثرت بشكل كبير على الفلاسفة الغربيين، كما أن الثقافات اليهودية والروسية، والثقافات الفلسفية الأمريكية اللاتينية والإسلامية كانت ذات تأثير واضح على مجمل تاريخ الفلسفة.

من السهل تقسيم الفلسفة الأكاديمية الغربية المعاصرة إلى ثقافتين، فمنذ استعمال التعبير "فلسفة غربية" خلال القرن الماضي اكتشفت في أغلب الأحيان تحيزات تجاه واحد من مكونات الفلسفة العالمية.

الفلسفة التحليلية تتميز بامتلاكها نظرة دقيقة تقوم على تحليل لغة الأسئلة الفلسفية، بهذا يكون الغرض من هذه الفلسفة أن يعرّي أيّ تشويش تصوري تحتي كامن، هذه النظرة تسيطر على الفلسفة الإنكليزية الأمريكية، لكن جذوره ممتدة في

القارة الأوروبية، تقليد الفلسفة التحليلية بدأ به فريجه في منعطف القرن العشرون، وواصله من بعده بيرتراند رسل، جي. إي. مور ولودفيج فيغينشتاين.

أما الفلسفة القارية فهو تعبير يميز المدارس المختلفة السائدة في قارة أوربا، لكن يستخدم أيضاً في العديد من أقسام العلوم الإنسانية الناطقة بالأنكليزية، التي قد تفحص لغة، نظرات غيبية، نظرية سياسية، perspectivalism، أو سمات مختلفة أو الفنون أو الثقافة، إحدى أهم اهتمامات المدارس الفلسفية القارية الأخيرة هي المحاولة لمصالحة الفلسفة الأكاديمية بالقضايا التي تظهر غير فلسفية.

إن الاختلافات بين الثقافات في أغلب الأحيان تستند على الفلاسفة التاريخيين المفضلين في هذه الثقافات، أو حسب التأكيدات على بعض الأفكار أو الأساليب أو لغة الكتابة، أما مادة البحث والحوارات كلّ يمكن أن يدرسها باستعمال طرق مختلفة اشتقَت من أخرى، وكانت هناك نواح شائعة هامة وتبادلات بين كافة الثقافات، الثقافات الفلسفية الأخرى، مثل الأفريقية، تعتبر نادرة في الدراسات حيث لم تتلق الاهتمام الكافي من قبل الأكاديميين الغربيين، بسبب التأكيد الواسع على الانتشار للفلسفة الغربية كنقطة مرجع.

فوضوية Anarchism:

ظلمت الترجمة المفهوم، إذ ترجم للعربية "فوضوية" والأقرب هو "مجتمع اللادولة"، وبذا أوحت الترجمة بأن المذهب يؤدي للفوضى، وهو اختزال مخلٌ للفوضوية كمدرسة وفلسفة تراجع مركزية الدولة، وتعلي من شأن الإدارة الاجتماعية القائمة على مركزية الفرد.

ويرجع مفهومها المعاصر إلى التطورات التي طرأت على الإنتاج السلعي البسيط في العقد الرابع من القرن 19 وخاصة في إيطاليا وأسبانيا وفرنسا، حيث أصيب الرأسماليون الصغار بالسخط وخيبة الأمل لإفلاس مشروعاتهم الصغيرة والمتوسطة وعجزها عن مواجهة الاحتكارات الزاحفة وتركز رؤوس الأموال، وقد رفع لواء الفوضوية في القرنين 18، 19 المفكر الإنكليزي جودوين (William Godwin 1756- 1836)، والفيلسوف الفرنسي برودون (Pierre Proudhon 1809- 1865)،

والأرستقراطي الروسي الثائر باكونين (Mikhail Bakunin 1814- 1876)، وعالم الجغرافيا الطبيعية الروسي كروبوتكين (Kropotkin 1842- 1921)، وتحدث هؤلاء عن بشرية عقلانية متنورة تتخلص من قيود المؤسسات التي كانت ملائمة للسلوك غير العقلاني في العصر البدائي.

وخلافاً لادعاء هيربرت سبنسر بأن بقاء وتطور الأجناس يعتمدان على المنافسة والمصالح الأنانية الخاصة، رد كروبوتكين بأن ذلك يؤدي إلى الصدام وأن بقاء وتقدم البشرية اجتماعياً يعتمدان على المساعدة المتبادلة، وحول الملكية الفردية، تراوحت مواقفهم بشدة بين اعتبارها عبودية خفية، وسرقة، ومكوناً هاماً للحرية، بينما كان رأي جودوين هو الأقرب إلى المفهوم الأساسي للفوضوية، إذ لم يعترض على معظم صور الملكية الفردية بشرط أن تكون صغيرة، حتى الليبرالي المعاصر روبرت نوتسيك المعلن لولائه للفوضوية يتخذ موقفاً متسامحاً من الملكية الفردية انطلاقاً من أن إلغاءها تدخل في حرية الفرد.

ويمكننا أن نرجع أصول الفوضوية إلى بداية الثورة الفرنسية في عام 1798م، وبالرغم من أننا يمكننا- إذا ما بحثنا بعناية- أن نجد دلائل لظهور الفوضوية لدى الإغريق وحتى الصينيين، وهو ما يعني أنه كان هناك دوماً من هم مستعدون لتحدي السلطة استناداً لخلفية سياسية وفلسفية، وهو ما يمكن وصفه بأنه "الموقف المبدئي للفوضوية"، إلا أن الفوضوية التي طورت موقف التحدي للنظرية الاجتماعية والسياسية كانت تتحدى النظام الملكي الموجود وتقترح بديلاً له، وكانت مع ظهور الثورة الفرنسية، التي فتحت الطريق لتحديات مماثلة في دول ومؤسسات أخرى، ومن هذا المصدر نشأت الأيدلوجيات الأساسية- المحافظة، الليبرالية، الاشتراكية، وكذلك الفوضوية في شكلها المعروف حالياً.

ولقد أثار عدد من المفكرين الفوضويين قضايا مختلفة لفتت الانتباه ذلك الحين، إلا أنه لم يصبح هنا فكرة مترابطة حتى الجزء الأخير من القرن التاسع عشر، حتى بعد ذلك ظل الحديث عن الفوضويين عرضة لسوء الفهم، كان للفوضويين نشاط في حركة الطبقة العاملة التي نمت في أنحاء أوروبا في تلك الفترة، وتمكنوا من اكتساب

دور قيادي في بعض الأماكن ولكن النشاط لم يكتمل، وتفكك في مكان ليظهر في آخر، ويمكننا أن نجد ظهوراً للحركة الفوضوية في أنحاء أوروبا في الستينيات من القرن التاسع عشر (1860م) ومع بداية الحركة النقابية في فرنسا في أوائل القرن العشرين.

أصول الفوضوية:

تبلورت أفكار الفوضوية حول الموقف من الدولة والمؤسسات ومفهوم الحرية، وتمثلت في مقاومة محورية الدولة التي تحمي أسلوب الإنتاج الكبير، والمطالبة بالحفاظ على الملكية الفردية الصغيرة ورفض كل صور السلطة المنظمة، سواء أكانت سياسية أو اجتماعية أو دينية بحجة أنها غير ضرورية وغير مرغوب فيها، وتنكر الفوضوية أن رضا المحكومين هو الأساس الصالح للسلطة السياسية، وترى أن السلطة الوحيدة الشرعية والأخلاقية هي التي يمنحها الناس لأنفسهم، بالتالي لا يمكن إرغام أحد على عمل لا ينبع من إرادته المستقلة، لأن التشريع وصنع القرار هما من حقوقه المطلقة، أي أن "كل مواطن هو مشروع نفسه"، لهذا اتهمت الفوضوية المؤسسات بتهديد الحرية الفردية وطالبت بإزالتها لضمان الحرية الحقيقية للإنسان وفتح الطريق أمام مجتمع جديد يقوم على الارتباط التلقائي الحر بين المواطنين.

وربما تكون نقطة البداية هي التأكيد على أن الفوضوية ليست أيدلوجية وإنما نقطة تقاطع بين العديد من الأيدلوجيات، فهناك فوضويون يساريون وفوضويون ليبراليون، والمشترك بينهم هو النقد الحاد لسلطة وسيادة الدولة.

وقد تعرضت الفوضوية في توجهها الاشتراكي لنقد الليبرالية المعاصرة، لأن مفاهيمها تتلاقى مع مفهوم ماركس عن تلاشي جهاز الدولة في المرحلة الأخيرة من تطور البشرية في ظل النظام الشيوعي.

وانتقد الماركسيون بدورهم الفوضوية الليبرالية كمنظومة فكرية رجعية، لأنها بمطالبتها بجعل الملكية الفردية الصغيرة أساس النظام الاجتماعي تحاول عبثاً استعادة أوضاع اقتصادية واجتماعية تجاوزتها الرأسمالية، كما اتهموا أنصارها بالنفاق لعدم الإسهام الجاد في مقاومة الرأسمالية، وإنكارهم الصراع الطبقي الكفيل بالانتقال إلى الاشتراكية، وقد صنفوا أجنحتها في تيارات ثلاثة:

1- تيار باكونين والفوضويين النقابيين الذين قصروا مقاومتهم للبرجوازية على الصراع الاقتصادي من خلال نقابات العمال.

2- تيار برودون صاحب فكرة البنك الشعبي للخدمات المتبادلة، وعن طريقه يستطيع العمال تبادل منتجات عملهم والتخلص من الاستغلال، وقد تعرض للاتهام بتسميم وعي الطبقة العامة العالمية، لأن تنفيذ الفكرة يتم في إطار النظام الرأسمالي ولمصلحته، ويبعد البروليتاريا عن الصراع من أجل الثورة الاشتراكية والسلطة.

3- تيار الفيلسوف الألماني كاسبر شميدت المعروف بالفوضوية الفردية وهو أكثرها تطرفاً **فهو القائل**: "لا يوجد شيء أعلى أو أسمى مني.. إنني أعلنها حرباً ضد كل دولة حتى ضد أكثرها ديمقراطية"، ولا يزال للفوضوية حتى الآن بعض التنظيمات في أوروبا الغربية وأمريكا اللاتينية تتبنى هذه الأفكار.

فمن بين الأيدلوجيات والمفاهيم الهامة تبدو "الفوضوية" ANARCHY أشد المفاهيم صعوبة في تحديدها، فهو مصطلح يصعب إيجاد تعريف مباشر صريح له، وذلك لكونه مليئاً بالتناقضات، فالتصور السائد للفوضوية لدى الوعي يراها تصدر عن شخص هدام "تخريبي" مستعد لاستخدام العنف، ليوقع "الفوضى" في النظم الاجتماعية دون أن يكون لديه أي بديل بناء، ولكن على الجانب الآخر ينكر معظم الفوضويين هذا التصور تماماً مؤكدين أنهم يهدفون لبناء مجتمع خالٍ من التشوهات التي خلقها المجتمع الحالي كالحروب- العنف- الفقر... والكثير منهم يرفض العنف أو يقر بأنه إجراء دفاعي ضد ما يرونه من "عنف الدولة".

أما الاتهام الثاني فهو اعتبار الفوضويين مؤيدين للفردية، فالفوضوية تبدو وكأنها تعلي من شأن الفردية على حساب كل القيود الاجتماعية، مدعية بأن كل فرد له الحق في أن يفعل ما يشاء دون الحاجة للالتفات إلى حقوق ومصالح الآخرين، بينما وجهة النظر الأخرى يظهرها الفوضويون أنفسهم

الذين يؤكدون أن هدفهم هو خلق أفـراد اجتمـاعيين يكونـون أكثـر إدراكـاً لالتزاماتهم المجتمعية.

هكذا نظل متحيرين إذا ما كان الهدف الحقيقي للفوضوية هـو الحريـة الفردية أم التماسك الاجتماعي أو أنها ربما تحاول أن تجمع ما بين أهداف تبـدو متناقضة؟!

إن تاريخ الفوضوية قد يوحي بأن الفوضوية يجب أن تعامل كفرع مـن الاشتراكية وهذا يتجاهل كل الفوضويين الفرديين (الأمريكيين بالأسـاس) الـذين قدموا تصوراً بديلاً لما قدمه الاشتراكيون، وفي أثناء القرن التاسع عشر أحـدثت أفكارهم تأثيراً ظهر خارج الدائرة الضيقة التي تشمل عدداً من المفكرين، وكـان الإحياء الحقيقي حديثاً للحركة الفوضوية الفردية في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث اتحد الفوضويون ليكوّنوا ائتلافاً سجل 920.800 صوت فـي الانتخابـات الرئاسية عام 1980م.

الأفكار الرئيسية للفوضوية:

1- العداء للدولة:

بالرغم من التحذير المبدئي من البحث عن تعريف شامل للفوضوية، فقد نكون قادرين على الإشارة إلى ملامح تسمح بتصنيف الفوضـويين تحـت اسـم واحد، أولها وأوضحها هو العداء للدولـة، التـي يـدعي الفوضـويون وجـوب اختزالها لمساحة هامشية Minimalist state أو اختفائها واستبدالها بشكل جديد من التنظيم الاجتماعي، ولإيضاح عقلانية هذا المطلب نحتاج إلـى معرفـة مـا المقصود بالدولة؟ فالدولة ليست المكافئ للحكومة عموماً، وبالفعل فـإن بعـض الفوضويين قد استخدموا هذا التمايز مؤكدين أن هدفهم ليس مجتمعاً بلا حكومـة، ولكن مجتمع بلا دولة.

وبالنظر للأمر من منظور تاريخي نجد أن الدولة هي تكوين سلطة أعلى مـن الفرد تستقل بالإدارة السياسية واستخدام القوة التي تبلورت بعد بروز الدولة القومية في

أوروبا بعد صلح وستفاليا 1648 في فترة نضج النهضة الأوروبية، وأسست لنفسها مكاناً كفاعل على الساحتين الداخلية والدولية.

أولى هذه السمات هي أن الدولة هي السيادة أي أنها تدعي لنفسها كامل السلطة لتعريف وتحديد حقوق رعاياها.

ثانياً: الدولة كيان إلزامي بمعنى أن كل فرد ولد في مجتمع مجبر على الاعتراف بالتزاماته تجاه الدولة التي تحكم هذا المجتمع.

ثالثاً: الدولة كيان احتكاري، فهي تحتكر القوة في أراضيها ولا تسمح بوجود منافس إلى جانبها.

رابعاً: الدولة كيان متميز بمعنى أن الأدوار والوظائف التي تقوم بها منفصلة عن الأدوار والوظائف الاجتماعية عموماً.

والفوضويون يرمون الدولة باتهامين: فهم يدعون بعدم أحقيتها في الوجود ككيان مسلم به، ينظر له على أنه ضمان السلام الاجتماعي، كما يدعون بأنها حملت معها سلسلة من الشرور الاجتماعية.

ويعرض "برودون"- أحد أبرز منظري الفوضوية- أربع اتهامات أساسية للدولة:

الأول: أنها كيان إكراهي يحد من حرية الناس ويقللها لما هو أدنى بكثير مما يحتاجه التعايش الاجتماعي، فهي تصدر قوانين مقيدة لا لصالح المجتمع بل لحمايتها.

الثاني: أن الدولة هي كيان تأديبي أو عقابي، فهي توقع عقوبات شديدة على هؤلاء الذين يخرقون قوانينها، سواء أكانت هذه القوانين عادلة أم لا، والفوضويون ليسوا بالضرورة ضد هذه العقوبات، ولكنهم ضد أشكال وأحجام العقوبات التي تصدر عن الدولة.

الثالث: الدولة كيان استغلالي، فهي تستخدم قوتها في فرض الضرائب والتنظيم الاقتصادي، لتحويل الموارد من مراكز الثروة إلى خزانتها.

الرابع: الدولة هي تنظيم هدام، إذ تجند رعاياها أو مواطنيها في حروب سببها الوحيد حماية الدولة نفسها، وبدلاً من أن تكون حافظة لحياتهم من حالة الفوضى كما رأى هوبز وأنصار الدولة ينتهي الأمر بموت الفرد في سبيلها.

وسيكون من الخطأ استنتاج أن الفوضويين يعدون كل الوظائف التي تقوم بها الدولة غير ضرورية، فمن وجهة نظرهم أنه من المستحيل أن تكسب الدولة شرعيتها بين الجماهير دون أن تقدم خدمات أو تقوم بمهام نافعة، وإن لم يتفق الفوضويون على هذه المهام، إلا أنها تتواجد في مساحتين: حماية الفرد ضد غزو الآخرين له، والتنسيق بين أعمال الإنتاج في المجتمع.

أما عن المجتمع المتصور لدى الفوضويين فهو ليس بدون تنظيم كلياً، بمعنى أنه توجد مؤسسات لتحقيق أهداف جماعية، ولكن تلك المؤسسات لها خصائص تختلف عن الدولة:

أولها: أنها لن تكون راعية أو سلطوية، ولكن ستكون محددة الوظائف، ولن يسمح لها بتخطي دورها المحدد سلفاً.

ثانياً: يصر الفوضويون أن يكون الانتماء لهذه المؤسسات اختيارياً، وليس إجبارياً بمعنى أن كل فرد تحكمه تلك المؤسسات يجب أن يوافق سلفاً على أن يحكم بها.

ثالثاً: بعض الفوضويين قد أعجب بفكرة وجود وكالات مختلفة تتعاون في مجال واحد، وفي الوقت نفسه تتنافس لاستمالة العاملين في تلك المجال- أي ما يشبه الشبكات networks.

رابعاً: هم يرون جعل هذه المؤسسات أكثر قبولاً وذلك بتسييرها عن طريق الديمقراطية المباشرة أو تداول الإدارة.

2- الدين:

وبالرغم من كون الدولة هي الموضوع المميز الذي هاجمه الفوضويون إلا أن أي مؤسسة كالدولة تدان بالطريقة نفسها، وعلى هذا ظهر نقد الفوضويين للكنيسة

كمؤسسة سلطوية، فكان معظم الفوضويين ملحدين وادعوا بأن الإيمان بالله هو رد فعل تجاه الحرمان الاجتماعي.

وكان نقدهم للكنيسة ذا جانبين:

الأول: أن سلطة القس أو الكاهن على المؤمن تبدو دوماً كمصدر لكل السلطات، بمعنى آخر فإن الشخص الذي يقبل رجوعه إلى سلطة آخر أكثر حكمة منه في الأمور الروحانية، وهو ما يسهل قبوله لأي نوع آخر من السلطة كسلطة القائد السياسي على سبيل المثال.

الثاني: أن الكنيسة قد تستخدم مباشرة لخلق شرعية للدولة، فالقس يمكنه استخدام سلطته لينشر مبادئ الطاعة للسلطة السياسية.

3- الاقتصاد:

يعد الفوضويون أيضاً نقاداً للنظم الاقتصادية القائمة، فحينما نقرأ بعض الأعمال في كتابات الفوضويين ربما نعتقد أن القهر أو الظلم الاقتصادي كان هدف تلك الأعمال، بينما يحتل القهر السياسي المرتبة الثانية.

ويدعي الفوضويون أن النظام الاقتصادي في المجتمعات الغربية هو بالأساس نوع من السيطرة الاحتكارية من جانب أصحاب الأعمال الضخمة حيث يجبرون قوى العمل على الرضا بأجور تقل عما يستحقونه نظير مجهوداتهم.

فماذا يقترح الفوضويون كنظام اقتصادي بديل؟ هنا لا يوجد اتفاق حول هذا النظام بل على العكس، فتتراوح اقتراحات الفوضويين بين السوق الحرة والقطاع الخاص، والمنافسة بين المؤسسات على شراء المستهلكين لمنتجاتها وخدماتها، وبين نظام الملكية العامة حيث ينتج عامة الشعب ويوزع الإنتاج حسب قاعدة الاحتياج، ويرى "برودون" أن الملكية الفردية تعني الاستغلالية، والشيوعية تعني العبودية، ويؤكد على وجوب احتفاظ العمال باستقلالهم وترابطهم بعلاقات من الثقة والتعاون، ويرى أن كل منتج يباع للمستهلكين وتقاس قيمته بعدد ساعات العمل لإنتاجه لا بالأسعار التي يحددها السوق، وبدلاً من استخدام النقود تصدر أوراق عمل عن بنك الشعب.

الفوضوية في القرن الواحد والعشرين:

قد يقول البعض: إن الفوضوية لم تجد طريقها للتطبيق في تجارب واقعية، وقد يربط البعض الفوضوية بالتصور الخيالي أو اليوتوبيا (المجتمع المتعاضد الفاضل الذي لا يوجد في الواقع)، وذلك كما ذهب نوتسيك في كتابه القيم حول الفوضوية والدولة واليوتوبيا، وأنها لا صلة لها بعالم اليوم، لكن هناك صعود الآن في مجال النظرية السياسية للاهتمام بالفوضوية نظراً للأزمة التي تشهدها الدولة القومية في ظل العولمة، وهو ما جعل أفكار الفوضوية عن إدارة المجتمع بدون دولة تكتسب أهمية من جديد إذا ما تم تطويره.

فالحديث عن مجتمع الشبكات الدولية، وعن صعود المجتمع المدني، وتنامي الديمقراطية بأشكال تعتمد الإدارة المحلية والإقليمية كلها تطورات فكرية وواقعية تستدعي أفكار الفوضوية التي رغم انحسارها مع صعود الليبرالية والماركسية ظلت دوماً مدرسة هامة في الفكر تتجاوز الأيدلوجيات كما أسلفنا، وهو ما يتطلب من الفكر الإسلامي المعاصر قراءة تراثه عن الأمة ومراجعة نظرياته عن مركزية الدولة (الخلافة) في ظل ما يشهده العالم من تطورات قد تجعل مفهوم الأمة والوحدات الاجتماعية في حاجة لتفعيل وتطوير مع مراحل الرأسمالية الحالية وثورة المعلومات وتدويل الاقتصاد والإعلام.

وإذا كانت الأفكار الأناركية في الغرب- لأسباب متعلقة بالنشأة- قد قاومت سلطة الدين فإن رؤية إسلامية لدور محدود للدولة قد تعني العكس تماماً، وهو توسيع سلطة الأمة والشرع مع تحجيم تغول الدولة حتى وإن كانت إسلامية، وهنا تبرز الحاجة لصياغة عولمة مختلفة تتأسس على هذه المفاهيم برؤية إسلامية تراجع الدولة وتقوم بتفعيل الشرع والناس.

فيثاغورس Pythagoras:

فيثاغورس (582- 500 ق. م.) حكيم ورياضي إغريقي، ولد في جزيرة ساموس (قرب شواطئ آسيا الصغرى)، وجال في منطقة شرق المتوسط، مقيماً، على ما يشاع، في مصر ردحاً من الزمن، ثم هاجر إلى كروتونا (جنوب إيطاليا)، حيث أسس تنظيماً ذا طابع باطني سراري.

يعتبر فيثاغورس، من حيث الجوهر، فيلسوف النفس- الخالدة وذات الجوهر الإلهي- التي خلقت كماهية حقيقية، متمايزةً بذلك تماماً عن الجسد الفاني الذي يحتضنها، ومتقمصةً، على التوالي، سلسلة من الأجساد، مكفرةً بذلك عن ذنوبها السابقة، لذا فعنده أن ممارسة الفضيلة، التي يمكن اعتبارها عملية تطهير، تحرر النفس من "دورة الولادات" المتتالية[1].

يعتقد فيثاغورس أنه لا يمكن فصل الفضيلة عن العلم، الذي أسماه- للمرة الأولى في التاريخ- فلسفة (كلمة تعني "محبة الحكمة")، باعتباره تلك المعرفة التي تتحقق من خلال التعرف إلى التناغم الذي يحكم الكون، وهو تناغم يجد تعبيره الأكمل فيما عرف به فيثاغورس بوصفه العدد، الذي يفسر، في نظره، النظام المتمثل بحركة النجوم والكواكب، لذلك بوسعنا أن نقول إن فيثاغورس هو الذي أوجد بحق علم العدد، كما أنه هو واضع تلك النظرية التي باتت تعرف باسمه ("مربع وتر المثلث القائم يساوي مجموع مربعي ضلعيه القائمين")، كما اكتشف أيضاً السلم الموسيقي، وجدول الضرب، والنظام العشري، وجعل من الحساب علماً نظرياً.

أما فيما يتعلق بعالم ما تحت القمر، الذي هو "عالم الكون والفساد"، عالم الأشياء الفانية، والخاضعة جزئياً للفوضى، فهو عالم يتناقض، على ما يبدو، مع

---

(1) راجع الباب الأول من كتاب أفلاطون فيذون.

التناغم العددي، ويتضمن قسطاً من اللامنطق، وذلك على الرغم من احتوائه تلك الروح الدائمة الحركة، التي تبقى مشعة بنارها الخالدة.

لقد كانت الفيثاغورية بحق المحاولة الفلسفية الأولى للدخول إلى عالم النفس، ولتجاوز المحسوس، وقد أعيد إحياؤها فيما بعد، ليس فقط عبر فلسفة أفلاطون، وإنما أيضاً عبر جميع أولئك الذين- كديكارت، مثلاً- حاولوا اكتشاف التناغم بين الكون وقوانين العدد الرياضي[1].

(1) تم تعريب هذا النص عن قاموس ناثان الفلسفي، تأليف جيرار دوروزوي وأندريه روسيل- تعريب: أكرم أنطاكي- مراجعة: ديمتري أفييرينوس.


حرف
القاف



قابلية الخطأ Falsefiability:

قابلية الخطأ (قابلية الدحض، قابلية التفنيد) (Falsefiability) مصطلح هام في فلسفة العلوم يعتمد على مفارقة تقول بأن أي افتراض أو نظرية لا يمكن لها أن تكون علمية ما لم تقبل إمكانية أن تكون كاذبة.

قابلية التكذيب لا تعني أن النظرية خاطئة حقيقة، فلكي يكون افتراض ما قابلاً للتكذيب، يجب أن يكون هناك من حيث المبدأ إمكانية إجراء تجربة تظهر أن هذا الافتراض خاطئ، حتى لو لم تجر هذه التجربة أو لم تلتقط تلك الملاحظة المكذِّبة للنظرية.

القبَّالة Kabbale:

هي كلمة عبرية تعني، أول ما تعنيه، مؤلفاً مجهول التاريخ، يتضمن عناصر نقلية سرية، كان معاصراً في بداياته للديانة العبرانية الشعبية.

أو لنقل: هو عقيدة دينية وفلسفية تستند إلى "كتاب الإشراق" أو سفْر الزاهر (وهو مؤلف جمع حوالي العام 1275) الذي يفسر التوراة من منظور باطني، ويصور الألوهة وكأنها سلسلة متدرجة من التجليات المتتالية التي تنبثق عن ماهيتها كل الأشياء، وبهذا يكون الله هو ذلك الكائن الذي لا يمكن وصفه (إين سوف) والذي يتجلى عن طريق جحافل من رؤساء الملائكة، كما وترتبط بهذا الجانب الديني المحض رمزية معقدة من الحروف والأرقام، إضافة إلى نظرية معقدة في المقابلات الكونية وإلى تفسير لمفهوم الإنسان كصورة مصغرة عن العالم وموازية للعالم الأكبر.

والقبالة فرقة أو مذهب يهودي أساسه الأفكار التلمودية، حيث اعتمدوا لفهمها تفسيرات باطنية، وقد سميت أول أمرها: الحكمة المستورة، ومن ثم بات اسمها القبالة، والكلمة من أصل آرامي ومعناها القبول أو تلقي الرواية الشفهية، والشخصيات التي تعود إليها: سمعان بن يوشاي من القرن الثاني الميلادي، وقد اختفى عن الأنظار مدة في مغارة ومن ثم خرج عليهم ليقول: إن أسراراً قد كشفت له، وأنه قد حصل شكلاً من الكشف أو الإلهام.

تأثرت القبالة بفلسفات هندية وفارسية ويونانية إشراقية، كما أنها أخذت بفكرة الانتظار، وفكرة القبالة شقت طريقها معلياً بين يهود بدءاً من القرن الثالث عشر الميلادي، وقد ظهرت مجموعة نصوص عندهم جمعوها في كتاب أو سفر سموه: زوهار، والزوهار كلمة آرامية معناها النور أو الضياء، وقد دون الزوهار بالآرامية موسى اللبوني **(1250م- 1305م)** في اسبانيا، إلا أن قسماً كبيراً من هذه النصوص تعود إلى القرن الثاني الميلادي مع سمعان بن يوشاي.

وبينما حارب هذه العقيدة العديد من الفلاسفة اليهود **(وخاصة منهم ابن ميمون)** لأنها تتعارض مع التعاليم التلمودية، فقد أسرت القبالة، في المقابل، عقول وقلوب عدد من إنسانيي عصر النهضة **(بيكو ديلاميراندولا، على سبيل المثال)**، وطبعت بطابعها الفلسفة الهرمسية للقرنين السادس عشر والسابع عشر، كما أنها ساهمت لاحقاً في تشكل مختلف أشكال الحلولية[1].

---

(1) تم تعريب هذا النص عن قاموس ناثان الفلسفي، تأليف جيرار دوروزوي وأندريه روسيل- تعريب: أكرم أنطاكي- مراجعة: ديمتري أفييرينوس.

قصة الإيمان The belief story:

قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن تأليف: نديم الجسر مفتي طرابلس لبنان، هذا الكتاب من الكتب الفلسفية الإلهية يعرض قصة شاب يدعى حيران ابن الأضعف قام بالبحث عن الحقيقة عن طريق دراسته التوحيد على يد شيوخ مدينته ولكنه سألهم أسئلة تخص أصل الوجود والتوحيد الفلسفي واثبات وجود الله فبغضوه وطردوه فهاجر إلى غير بلد باحثاً عن الحقيقة مذكرنا بسلمان المحمدي رضوان الله عليه ببحثه عن الحقيقة.

فيجد معلم يعلمه التوحيد والأصل الفلسفي للوجود الإلهي والبشري على مرور العصور ابتداءً من اليونان إلى الإسلام وفلسفة القرآن.

قومية عربية Arabic nationalism:

حركة سياسية فكرية متعصبة تدعو إلى تمجيد العرب وإقامة دولة موحدًة لهم على أساس من رابطة الدم والقربى واللغة والتاريخ وإحلالها محل رابطة الدين.

التأسيس:

ظهرت هذه الحركة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، متمثلة في حركة سرية تؤلف من أجلها الجمعيات والخلايا في عاصمة الخلافة العثمانية، ثم في حركة علنية تتخذ مظاهر جمعيات أدبية تتخذ من دمشق وبيروت مقراً، لها ثم في حركة سياسية واضحة المعالم في المؤتمر العربي الأول الذي عقد في باريس سنة 1912م ومن أهم هذه الجمعيات:

- الجمعية السورية التي أسسها نصارى منهم بطرس البستاني وناصيف اليازجي سنة 1847م في دمشق.
- الجمعية السورية في بيروت التي أسسها نصارى منهم سليم البستاني ومنيف خوري سنة 1868.
- الجمعية العربية السورية وظهرت في 1875م.
- جمعية رابطة الوطن العربي التي أسسها نجيب عازوري سنة 1904 بباريس وألَّف كتاب "يقظة العرب".
- الجمعية القحطانية التي ظهرت سنة 1909م وهي جمعية سرية من مؤسسيها خليل حمادة المصري.
- جمعية العربية الفتاة التي أسسها في باريس طلاب عرب سنة 1911م.
- حزب العهد، وهو سري أنشأه ضباط عرب بالجيش العثماني سنة 1912م.

وظلت الدعوة إلى القومية العربية محصورة في نطاق الأقليات الدينية غير المسلمة، وفي عددٍ محصور من أبناء المسلمين، ولم تصبح تياراً شعبياً إلا حين تبناها الرئيس المصري جمال عبد الناصر.

يُعد ساطع الحصري ت 1968م رائد القومية العربية وأشهر دعاتها ويأتي بعده ميشيل عفلق.

الأفكار:

1- إعلاء رابطة العرق على حساب رابطة الدين.

2- دعوى أن الأمة العربية أمة واحدة.

3- الدعوة إلى الفكر العلماني.

4- يتبنى شعار الدين لله والوطن للجميع.

5- يقولون إن الوحدة العربية حقيقة أما الوحدة الإسلامية فهي حلم.

مع أن الوحدة الإسلامية تحققت مرات عدة في التاريخ بينما لم نر حتـــى اليوم وحدةً عربية.

يوجد كثير من الشباب العربي الذين يحملون هذا الفكر وبناء عليه نشأت عدة أحزاب قومية في تونس وسوريا والعراق وتمثّل في الأخيرتين بحزب البعث العربي الاشتراكي.

ويلاحظ بأن الفكر القومي الآن هو في حالة تراجع وانحسار.


حرف
الكاف



كارل ماركس Karl Marx:

كارل ماركس (1818– 1883)، فيلسوف ألماني، سياسي، وصحفي، ومنظّر اجتماعي، قام بتأليف العديد من المؤلفات ألا أن نظريته المتعلقة بالرأسمالية وتعارضها مع مبدأ أجور العمال هو ما أكسبه شهرة عالميـــة، لـــذلك يعتبـــر مؤســـس الفلـــسفة الماركسية، ويعتبر مع صديقه فريدريك إنجلز المنظرين الرسميين الأساســيين للفكــر الشيوعي.

شكل وقدم مع صديقه فريدريك إنجلز ما يدعى اليــوم بالاشــتراكية العلميــة (الشيوعية المعاصرة).

ولد ماركس بمدينة (ترير) في ولاية (رينانيا) الألمانية عــام 1818م والتحــق بجامعة بون عام 1833 لدراسة القانون، أظهر ماركس اهتماماً بالفلسفة رغم معارضة والده الذي أراد لماركس أن يصبح محامياً، وقام ماركس بتقديم رسالة الــدكتوراه فــي الفلسفة عام 1840 وحاز على شهادة الدكتوراه.

وصفه أحد أصدقائه بأنه عريض المنكبين واسع الجبهة كثيف الــشعر وداكــن إلى حد الزرقة، كان حيوياً نشيطاً لا يهدأ له بال لا ينام إلا أربع ساعات في النهار.

بداياته:

في عام 1842 وبعد كتابته لمقالته الأولى لمجلة (Zeitung Rheninshe) في مدينة كولونيا.. أصبح من طاقم التحرير.

كتاباته في هذه المجلة وبشكل ناقد لوضع الــسياسة والأوضــاع الاجتماعيــة المتردية المعاصرة لذلك الوقت ورطته في مناقشات حامية مــع رؤوســاء التحريــر والمؤلفين.

وفي عام 1843 ماركس كان قد أجبر على إلغاء أحد نشراته وسرعان ما تم إصدار قرار بإغلاق الصحيفة ومنعها من النشر.

انتقل ماركس من ألمانيا إلى باريس وهناك دأب على قراءة الفلسفة والتاريخ والعلوم السياسية وتبنى الفكر الشيوعي.

في عام 1844 وعندما زاره صديقه فريدريك إنجلز في باريس وبعد عدة مناقشات مع بعضهما البعض وجد الصديقان بأنهما قد توصلا إلى أفكار متطابقة 100% حول طبيعة المشاكل الثورية وبشكل مستقل عن بعضهما البعض.

ونتيجة لهذا التوافق بينهما عملا معاً وتعاونا لتفسير أسس ومبادئ نظريات الشيوعية والعمل على دفع الطبقة العاملة (والبرجوازية الصغيرة الديمقراطية) لتعمل وتتفانى من أجل تلك المبادئ.

عاش كارل ماركس في القرن التاسع عشر، وهي فترة اتسمت بانتشار الرأسمالية الصناعية من خلال تشكيل الطبقات العمالية الأوروبية وأولى صراعاتها الكبرى، وهذا العالم هو الذي حاول ماركس التفكير فيه من خلال اعتماد عدة مكتسبات نظرية:

– الفلسفة الألمانية وبخاصة فلسفة هيغل (1891– 1770) التي استخلص منها فكرة جدلية التاريخ الكوني الذي تهيمن عليه التناقضات التي تقوده نحو مآل نهائي.

- الاقتصاد السياسي الإنكليزي الذي يشكل كل من آدم سميث (1790–1723) ود. ريكاردو (1823– 1772) ومالتوس (1834– 1770) أبرز وجوهه.
- الاشتراكية "الطوباوية" الفرنسية (سان سيمون، فورييه، كابي) ومعاصرو ماركس (برودون، بلانكي) الذين دخل معهم ماركس في سجال.
- المؤرخون الفرنسيون الذين حللوا المجتمع بحدود صراع الطبقات الاجتماعية.

نقد الرأسمالية:

لقد تبنى ماركس منظوراً ديناميا وصراعياً للرأسمالية، ومنها: نظرية الاستغلال وفائض القيمة:

يبدو العالم الحديث كتراكم للبضائع، وتأتي قيمة هذه البضائع من العمل الإنساني الذي هو متضمن في البضاعة (نظرية القيمة- العمل مستعارة من د. ريكاردو)، إن العمل بدوره بضاعة تمتلك سمة خاصة: فهو ينتج قيمة أعلى من ثمن شرائه، وبالفعل، فالرأسمالية لا تشتري كل العمل المبذول من طرف البروليتاري، ولكنها لا تؤدي له إلا ثمن قوة عمله (ما يكفيه للعيش)، والفارق القيمي في ما بين قوة العمل والعمل المنجز يشكل فائض القيمة الذي هو منبع الرأسمال، إن الرأسمال يخلق ذاته ويعيد خلقها باستمرار داخل علاقة الاستغلال الاجتماعية هاته.

قوانين تطور الرأسمالية:

تقود المنافسة الرأسمالي لمراكمة رأس المال، أي إلى استثمار جزء من الربح في تحسين أداته الإنتاجية، ومن قانون التراكم هذا استنتج ماركس عدة اتجاهات للتطور:

- اتجاه أكثر فأكثر تعاظماً نحو مكننة الإنتاج.
- تمركز رأس المال ناجم عن نمو كل مقاولة على حدة وتمركز المقاولات في أيدي حفنة قليلة العدد من أقوى الرأسماليين.
- تزايد البطالة والانخفاض النسبي للأجور الذي تصوره ماركس كعاقبة للتراكم فالآلات التي تنحو نحو تعويض البشر والمشكلة بذلك لـ "جيش صناعي احتياطي" ينزع حضوره نحو ممارسة ضغط يؤدي إلى تخفيض الأجور، ويبدو هذا التفقير المتعاظم كـ "قانون عام للاقتصاد الرأسمالي".
- قانون الانخفاض النزوعي لمعدلات الربح يتأتى من تزايد الرأسمال الثابت (الآلات) مقارنة بالرأسمال المتغير (الأجور).
- الربح (فائض القيمة) المتأتي فقط من العمل الإنساني (حسب نظرية القيمة- العمل).
- الانخفاض النسبي لعدد المأجورين مقارنة بالآلات يقود نحو انخفاض معدل الربح، غير أن التفقير يقود نحو ثورة الجماهير.

فهنا يفرد المنطق الاقتصادي مكانا لمنطق اجتماعي: يتمثل في ثورة المقموعين ضد النظام.

- ميكانيزم الأزمات: ليست هناك لدى ماركس نظرية ناجزة ومكتملة بخصوص الأزمات.
- الاستغلال وتمركز رأس المال الثابت (الآلات) يقودان نحو تعاظم لا ينتهي لقدرات الإنتاج على حساب إمكانيات الاستهلاك (عبر المداخيل الموزعة)، ومن ثمة أزمات فيض الإنتاج التي لا تني تحدث والتي تسم الرأسمالية بشكل دوري.
- وقد اعتقد ماركس أن هذه الأزمات من شأنها أن تتفاقم عبر الزمن حتى تصبح أزمات لا تطاق.
- المادية التاريخية وأولوية الإنتاج: إن أساس المجتمع يقيم في الإنتاج، في العمل الذي ينتج الإنسان من خلاله ذاته وينتج المجتمع.

إن وسائل الإنتاج المسماة "القوى المنتجة" والعلاقات التي تنشأ حول العمل (علاقات الإنتاج) يشكلان "عالم الإنتاج" الخاص بكل مجتمع، ولقد تعاقبت خلال التاريخ عديد من أنماط الإنتاج (القديمة، الآسيوية، الإقطاعية، الرأسمالية).

- البنية الاقتصادية التحتية والبنيات الفوقية إن البنيات الفوقية السياسية، القانونية والإيديولوجية تنبني على قاعدة الإنتاج، إذن يجب الانطلاق من القاعدة الاقتصادية لفهم تطور مجتمع معطى.
- تقسيم الشغل وصراع الطبقات يؤدي تقسيم الشغل أيضاً نحو انفصال الناس عن بعضهم ونحو تكون الطبقات وصراعها، إن صراع الطبقات الاجتماعية المتعادية والمتصارعة من أجل السيطرة على الإنتاج هو محرك التاريخ في إطار النظام الرأسمالي.
- سوسيولوجيا الطبقات والدولة نظرية الطبقات الاجتماعية غالباً ما اعتبر أن البيان الشيوعي الذي يصرح فيه ماركس بأن لا توجد إلا طبقتان أساسيتان متعارضا مع "صراع الطبقات في فرنسا" الذي يصف فيه سبع طبقات

وشرائح من الطبقات المختلفة، وبالفعل ليس هناك تناقض، فلم تكن لهذين التأويلين نفس الوضعية، فما كان يشغل بال ماركس في البيان (وعلينا أن لا ننسى أنه نص دعائي) كان هو تحليل الصراع الذي يضع في المجتمع الرأسمالي طبقتان أساسيتان متواجهتان (حاملتان لمشروع تاريخي): البورجوازية والبروليتاريا، ويجب أن يؤدي هذا الصراع إلى الثورة إذا ما عرف العمال كيف ينتظمون في حزب يمكن من الإطاحة بالمجتمع البورجوازي، إن "صراع الطبقات في فرنسا" يريد أن يكون تحليلاً أمبريقياً لحركة تاريخية خاصة، وماركس يصف بدقة شرائح طبقية وروابطها وكيف تنتظم حول طبقتين أساسيتين، يجب إذن أن نميز عند استعمال مفهوم الطبقة النظرية الدينامية للطبقات (التي تنتظم حول قطبين اثنين) والتحليل الوصفي الذي يهتم بتركيب الجماعات الاجتماعية: ببنيتها وتطورها وسلوكها.

- نظرية الدولة والإيديولوجيات: نجد لدى ماركس نظرية للدولة (متصورة بوصفها أداة سلطة في خدمة الطبقة المهيمنة) وللإيديولوجيات (كتعبير عن مصالح طبقية معينة) وللاستلاب (كتقديس أعمى للبضاعة)، وللدين (كأفيون الشعوب)،.. الخ.

البيان الشيوعي:

في عام 1845 ماركس كان قد أجبر على مغادرة فرنسا بسبب نشاطاته الثورية وكان قد استقر في بروكسل ولحقته زوجته وأطفالها إلى هناك وساعده صديقه انغلس الذي كان أبوه برجوازياً على شراء منزل والذي تحول فيما بعد إلى مركز للاتصال والاجتماع بالشبكات العمالية الثورية.

عصبة الشيوعيون:

في عام 1847 اجتمع الشيوعيون ليؤسسوا عصبتهم وفوض ماركس وانغلس ليشكلوا مبادئ هذه العصبة وبرنامجها المتبع وكان هذا البرنامج قد عرف فيما بعد بـ (بيان الشيوعية حيث وضع فيه ماركس جوهر أفكاره وأسس العمل على تحقيقها) وكانت عصبة الشيوعيون قد قامت على أنقاض جماعة رابطة العادلين في فرنسا والتي

كانت لا تؤمن بضرورة الثورة والاستيلاء على السلطة وكان شعارها (الناس كلهم أخوة) طبعاً أقنع ماركس أعضائها بأنهم يحلمون بعالم وردي واستبدل الشعار إلى أن صار (يا عمال العالم اتحدوا).

البيان الشيوعي كان يمهد لعقيدة الاشتراكية العلمية ويجسد المادية التاريخية بعيداً عن الكنيسة أو الدين باعتقاد ماركس الدين أفيون الشعوب أو الطائفية المهنية، وكان ذلك قد أخرج صراحة في تعليقه ونقده للاقتصاد السياسي (كتاب) في عام 1858.

إن أسس وجوهر البيان الشيوعي تقوم على افتراض أن منذ فجر الإنسانية وحتى اليوم كانت العلاقة علاقة صراع بين المستغل والمستغل.. بين المالك وبين العامل.. بين الطالب وبين الأستاذ.. بين الفلاح وبين الإقطاعي.. استغلال الإنسان للإنسان وأمة لأمة، وكانت الغلبة تنتهي إما لإحداهما أو بسقوطهما معاً.

وطبعاً غلبة أي منهما تحدد طبيعة الاقتصاد القائم، وعلى افتراض بأن تفكك الإقطاعية كان من نتيجة تعفنها وإعاقتها للبرجوازية... فإن المنطق يفرض حتماً بأن مستوى تطور الطبقة البرجوازية (الإنتاج الكبير) سيصل بها إلى حد لا تستطيع فيه التقدم.

وعندها ستقوم البروليتارية بسحق هذه الطبقة (البرجوازية) ورفع الجور والظلم عن الطبقة العاملة (البروليتاريا) وعندها يتحقق المجتمع الشيوعي حيث تنتفي فيه الملكية الخاصة (وليس الملكية الشخصية).. حيث الملكية الخاصة هي الناتجة عن استغلال العمال وأخذ ما ينتجه من القيمة المضافة دون أدنى جهد يذكر من قبل الرأسمالي.. أما الملكية الشخصية هي ما تحصل عليه نتيجة القيام بعمل.

النفي السياسي:

في عام 1848 قامت الثورة في فرنسا وألمانيا، وخافت الحكومة البلجيكية من امتداد الثورة إليه وقامت بنفي ماركس الذي ذهب أولاً إلى باريس ثم كولونيا وقام بتأسيس صحيفة جديدة دعيت Neue Rheinishe Zeitung تيمناً بتلك المجلة التي كان يعمل بها في البداية وانضم إلى أعمال ثورية هناك ودأب على تنظيمها، في عام 1849 تم اعتقاله وحوكم في كولونيا بتهمة التحريض على التمرد العسكري.. ثم تمت تبرئته ونفيه من ألمانيا وتم إيقاف مجلته الجديدة التي كان هو رئيس تحريرها.

في عام 1848، شهدت أوروبا ثورة عندما قامت الطبقة العاملة في فرنسا بالسيطرة على السلطة من الملك لويس، وقامت الحكومة الثورية باستدعاء ماركس للبقاء في فرنسا بعدما طردته حكومات فرنسية سابقة، وعندما أفلت شعلة الحكومة الثورية الفرنسية في عام 1849، انتقل ماركس للعيش في لندن وقام بكتابة الكثير من المؤلفات التي تعنى بالسياسة والاقتصاد، كما عمل كمراسل أوروبي لصحيفة "نيويورك تربيون" من موقعه في أوروبا وخلال هذه الفترة كان قد قام بعدد من الأعمال وصنفت على أنها كلاسيكيات النظرية الشيوعية.

وتضمن هذا كتابه الأروع (رأس المال) في أجزائه الثلاثة والذي نشره انغلس عام 1885 بعد وفاة ماركس حيث كان عبارة عن مخطوطات وكراسات من الملاحظات وتضمنت تحليلاً للنظام الرأسمالي والذي يبين فيه كيف أن التطور واستغلال العمال يتم بكل بساطة عن طرق أخذ القيمة المضافة– (القيمة المضافة هي القيمة التي تنتج عن طريق العمل على الشيء– من القطن في الحقل إلى قماش فاخر.. من دولار إلى 100 دولار وهي لا تشتمل على أجور التكلفة أو الصيانة.. أي ليس لها علاقة بأجر الصيانة أو كلفة العمل وهي ليست الربح... في تلك الوقت لم يكن هناك تكنولوجيا... حالياً القيمة المضافة تنتجها الآلات الحديثة ويأخذها أصحاب وسائل الإنتاج).

وكان عمل ماركس التالي هو عن المجلس الوطني الفرنسي 1871 (كومون فرنسا كتاب الحرب الأهلية الفرنسية، حيث حلل خبرة هذا المجلس الثورية والتي شكلت في باريس خلال حرب فرانكو بروسيان، ومن خلال هذا العمل قام ماركس بترجمة شكل ووجود هذا المجلس على برهان وتأكيد تاريخي حتمي لنظريته، بأن من الضرورة الهامة والقصوى للعمال بأخذ زمام الحكم والوصول إلى قمة المراتب السياسية بتمرد مسلح، وبعدها العمل على تدمير الأسس التي تقوم عليها الطبقة الرأسمالية، ووضح ماركس بأنه ما بين الشيوعية والرأسمالية تقع تلك الفترة التي تعمل على تهيئة التحول الثوري وهذا التحول الذي سيشمل المناصب السياسية ستؤدي إلى حدوث دكتاتورية الطبقة العاملة (البروليتاريا).

من أهم أعمال ماركس الأخرى:

- الفرق بين فلسفة الطبيعة لديموقريطس وفلسفة الطبيعة لأبيقور (1841).
- نقد فلسفة الحق لهيغل (1844).
- بؤس الفلسفة (1847).
- العمل المأجور ورأس المال (1849).
- مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي (1859).
- الصراع الطبقي في فرنسا (1849– 1850).
- بروميير ولويس بونابرت (1852).
- الحرب الأهلية في فرنسا (1871).

ومن أهم أعماله بالتعاون مع إنجلز:

- العائلة المقدسة (1845).
- الإيديولوجيا الألمانية (1846).
- بيان الحزب الشيوعي (1848).
- نقض برنامجي غوتا وإيرفورت (1875–1891).

السنوات الأخيرة:

عندما تم حل عصبة الشيوعيين في عام 1852 ماركس استمر بمراسلة مئات الثوريين بهدف تشكيل منظمة جديدة، وهذه الجهود قد بلغت ذروتها في عام 1864 عند تشكيل (مجلس الأممية) وسرعان ما بدأ العمل مع رفاقه على تشكيل أسسه ومبادئه وبرنامجه السياسي ولكن بعضاً من أعضائه والذين كانوا قد أخمدت الرغبة الشيوعية فيهم كانوا قد رفضوا إنشاءه وهنا كان قد اقترح ماركس نقل مركز (مجلس الأممية) إلى الولايات المتحدة.

سنواته الثمانية الأخيرة كانت صراعاً حقيقياً مع المرض والتي أعاقته عن طموحاته وأهدافه ومع ذلك كان بعد وفاته قد وجد بعضاً من الملاحظات التي تم تجميعها وإعادة نشرها كمجلد رابع لكتاب رأس المال (ماركس ربط تكون رأس المال بالقيمة المضافة الناتجة عن علاقات الإنتاج ولم يجعله يقتصر على حالة تراكمية جامدة).

وفاته:

وفي 14 مارس 1883، توفى كارل ماركس ودفن في مقبرة هاي غيت (Highgate Cemetery) بلندن. (أنظر أيضاً الماركسية).

كاريزما Charisma:

الكاريزما (Charisma) صفة أو سمة غير عادية تتحقق لدى الفرد، فتجعل قدراته خارقة للعادة، ويعني المصطلح من الناحية اللفظية (هبة الله)، أي من ترسله العناية الإلهية لإنقاذ أمته، وهو زعيم يتحلى بقوة خارقة وصفات نادرة وقدرات روحية.

ويرتكز النظام الكاريزمي على الطاعة للبطل والتضحية من أجل تأدية رسالته، وبقدر ما يقوم به الزعيم في ظل هذا النظام من خوارق الأعمال فإنه يستطيع شد الأتباع بزعامته، وتعتمد القيادة الملهمة على البطولة أو القنسية أكثر من اعتمادها على الوضع الرسمي.

كريشنامورتي Krishnamurti:

ولد جدو كريشنامورتي Jiddu Krishnamurti 1895- 1986 في قرية صغيرة في جنوب الهند، وبعيد انتقاله إلى مدينة مدراس مع أسرته، تبنته السيدة آني بيزانت، رئيسة الجمعية الثيوصوفية التي احتفت به في شبابه بوصفه مسيحاً جديداً، وفي العام 1929، تخلى كريشنامورتي عن الدور الذي أنيط به، مفككاً التنظيمات "الروحية" التي طوقته، منطلقاً في مهمة، وقف لها حياته كلها، لـ"تحرير الإنسان تحريراً مطلقاً غير مشروط" من القيود والإشراطات كافة، بما فيها القيود التي يفرضها الدين المنظم والاتكال على المرجعيات الدينية والروحية المختلفة، فجاب العالم إبان 65 سنة، متكلماً في أوروبا والهند وأستراليا والأمريكتين، حتى قبيل وفاته بأسابيع قليلة.

لم يعتنق كريشنامورتي أي مذهب، كما لم يبشر بأي عقيدة، بل صاغ تعليمه الفريد وحده، منصرفاً انصرافاً كلياً إلى رصد دائم لآليات الذهن البشري في كتابات ومحاضرات ومحاورات جمعت في أكثر من 40 كتاباً وترجمت إلى حوالى 50 لغة،

والقضايا الدائمة التي تصدى لها، والتي تتناول أصل المشكلات البشرية وطبيعة الذهن وكيفية التحرر النفسي وتحقيق الإشراق الروحي، بوأته مكانة خاصة بوصفه واحداً من أكثر متكلمي القرن العشرين وكتّابه استفزازاً للذهن المستكين إلى يقينياته وتحدياً لمزاعم جحافل المرشدين الجدد من أصحاب "الدكاكين الروحية" الذين يوزعون "التقنيات" و"الوصفات" و"الوعود" التي تزيد بلبلة العالم على بلبلة.

كان كريشنامورتي يريد تحرير البشر نفسياً لكي يكونوا على تناغم مع أنفسهم وأشباههم ومع الطبيعة، وقد علم أن الإنسان هو صانع البيئة التي يعيش فيها، وأن إيقاف كابوس العنف المستمر منذ آلاف السنين لا يتم إلا بتحول جذري في النفس البشرية، وقد اكتفى بإعطاء إشارات حول "فن" القيام بهذا التحول، إذ ليس ثمة طريق ولا منهاج لبلوغه: على كل أحد أن يقوم بالعمل بمفرده، دون اللجوء إلى أي معلم أو مرجعية، فالحياة بأسرها تصير المعلم.

لهذه الأسباب مجتمعة، كانت التربية واحدة من اهتماماته الرئيسية، فإذا استطاع الطفل أن يتعلم رؤية إشراطاته الإثنية والدينية والمذهبية والاجتماعية الخ، التي تقوده حتماً إلى النزاع، إذ ذاك يستطيع أن يستوعي أنه العالم وأن العالم فيه، ولعله يستطيع بذلك أن يصير كائناً بشرياً يتحلى بفطنة رفيعة تلهمه السلوك السليم آنياً، فالذهن المثقل بالأحكام المسبقة مستعصٍ على الحرية.

ليس كريشنامورتي "فيلسوفاً" بالمعنى المألوف للكلمة، فغالبية الفلاسفة يقومون، انطلاقاً من مسلمات يأخذون بها وتشكل نواة فلسفاتهم، ببناء صرح نظري يبحثون له عن تطبيقات في النشاطات البشرية المختلفة وفي العالم، أما "فكر" كريشنامورتي فهو يقوم على أسس نفسانية يمكن التحقق منها "تجريبياً"– شريطة أن يتحلى المرء بالجرأة والشجاعة الكافيتين للإقدام على مثل هذه المغامرة– من شأنها أن تحث فيه، من دون أدنى عنف أو لجوء إلى سلطة فكرية خارجية، تحولاً غير متوقع يشمل سائر جوانب حياته.

وإن التعمق في دراسة تعاليم كريشنامورتي ليكشف عن آفاق جديدة توطد دعائم فكر حر، نقي، متجدد، يتخطى كل الحدود والمقولات التي تفرضها علينا غالبية المناهج والفلسفات والمذاهب التي لا تتسبب، في الأعم الأغلب، إلا في التجزئة

والصراع والفوضى- الأمر الذي يمنح هذا الفكر أفقاً عالمياً شـاملاً بـالغ الأهميـة، وخاصة في عصرنا.

إن معضلة الإنسان الأساسية تعود، في نظر كريشنامورتي، إلى "سيرورة الأنا" the I-process: تلك السيرورة المتمثلة في الرغبة المنغرسة في الأنا إلى الاسـتزادة من الوقود الذي يكفل لها الاستمرار في التقوقع على نفسها، ذلك التقوقع الذي لا يتجلى في الأنانية الفردية والشواهد الاجتماعية والتاريخية على عنجهيـة الإنـسان وقـسوته وحسب، بل وفي المفاهيم الأخلاقية الاجتماعية السائدة، المشبعة بالإحـساس بـالتفوق وبالرضا الذاتي وبالغرور المقنع.

كريشنامورتي من القلة النادرة من الفلاسفة التي عملت على إقامة صلة وثيقـة مباشرة بين التعقيد الحاذق واللامنطقي للنفس البشرية، بكل إحباطاتها، من جهة، وبـين شعلة المحبة المتقدة في الكيان الإنساني، من جهة ثانية، فهو، بإزالته المسافة الوهميـة الفاصلة بين أنا الإنسان وبين ما هو حقيقي فيه، أي بين الإنسان كعـرض والإنـسان كجوهر، يحرر النفس البشرية من فصام لازمها طويلاً، كل مـا لـيس حقيقيـاً وآنيـاً ومباشراً خاضع للزمن، أي للصيرورة، أي لإشراطات الذاكرات النفـسانية، ولا يقـع، بالتالي، في حقل "الإبداع" الخالص، وهو "انسلاب ذاتـي" auto-alienation، بمعنـى قريب من مفهوم إريش فروم للانسلاب، إن كريشنامورتي يضع إصبعه مباشرة علـى موضع العلة التي لا يستطيع أي تحليل نفسي "اختزالي" أو أي تجربة "صوفية" عـابرة أن تشفيها- ألا وهي اعتيادنا القاتل محاكمة نفسنا ومقارنتها بالآخرين وإدانتها، ووضع سلم قيم من ابتداعنا نحن ومن صنع إسقاطاتنا الخافية (= اللاواعية)، بدلاً من أن نلـزم الصمت، ونبقى فاعلين في العالم، حاضرين فيه، نحيا حياة هي فينا، بأن نكون، لا كما نرغب في أن نكون، بل كما نحن فعلاً.

لذا يقترح علينا كريشنامورتي- نحن الذين نلتقي بالمجهول في كـل لحظـة، مزودين بالذهن (وهو أفكارنا وذاكراتنا ومعلوماتنا المتراكمة) درعاً يدرأ عنا "خطر" ما نجهل- تجربة جريئة، قوامها تأمل نقدي عميق في النفس، مصحوب بشك وانتباه يقـظ يتملص من قبضة الذاكرات والتلقائية الآلية المترسبة فينا عبر الماضي كله، وتتفتح فيه

زهرة كل لحظة جديدة بذبول زهرة اللحظة التي سبقتها، وتتوجه يقظة نهائية شافية على مستويات النفس البشرية كافة.

تلكم ثورة كلية جذرية، "نفنى فيها عن نفسنا"، بالتعبير الصوفي، وعن ذاكراتنا الماضية، فتتفتح فينا "بصيرة"، وحدها قادرة على الإفصاح لنا عن الواقع، واقع "ما هو موجود" what is- الآن، أما مقاربة الواقع بالذهن وحده- وهو الماضي كله- فهي "أشبه بضخ الدم في جثة ميت"، بحسب تعبير أحد المفكرين.

لا يركن كريشنامورتي إلى كل فعل آلي وإلى كل تكرار وإلى كل رتابة واعتياد في حياتنا النفسية، ففي الفهم أيضاً، كما في المادة، نزوع طبيعي إلى الاعتياد وإلى التكرار وإلى العطالة، وهو نزوع ما لم نتداركه في الوقت المناسب ونفهم سياقه بالكامل، لكفيل بأن يستفحل ويتحول إلى هاجس يستحوذ على حياتنا النفسية برمتها، من هنا يميز كريشنامورتي تمييزاً دقيقاً بين "ذاكرات الوقائع" (وهي الذاكرات الطبيعية التي لا غنى لنا عنها) وبين "الذاكرات النفسانية" التي تنجم عن مواحدة identification "أنا" الفرد مع ذاكرات الوقائع، فهذه المواحدة الذاتية التي تقوم بها "الأنا" الخاضعة لشهوة الديمومة، خوفاً من التلاشي والاضمحلال، هي المسؤولة عن استنزاف حياتنا الداخلية وعن إحباط كافة مساعينا إلى المعرفة الحق للنفس وللعالم.

"الأنا"، إذن، عبارة عن مجرد حزمة من أنماط السلوك أو العادات التي يضعها كريشنامورتي في نطاق "المعلوم"، و"العادات"، هاهنا، لا يعني بها كريشنامورتي الحركات اليومية البسيطة التي يتعذر من دونها استمرار الفنون والصنائع والعلاقات بين البشر- لا بل تتعذر الحياة الإنسانية نفسها- بل يعني بها تلك المسالك "الاعتيادية" التي من شأنها دوماً إدامة ردود الفعل الدفاعية التي تحرضها أحداث رضية مؤلمة في الماضي، إنها الجروح النفسية أو الندوب المتشكلة في النقاط التي تأذت فيها الأنا، بقايا الأفعال الناقصة التي- لسبب أو لآخر- لم نعشها في كليتها، وبالتالي، لم نفهمها، الأحداث الرضية الذي لم يتم استيعاؤها أو هضمها.

العالم في حركة دائبة، في صيرورة أبدية، والأنا، بكل ثوابتها ومكابداتها الناجمة عن رغبتها في ديمومة سكونية، إنما هي مقاومة لهذه الصيرورة، الأنا، بنظر

كريشنامورتي، هي الماضي المحفوظ في ذاكرة ليست مجرد ذاكرة توثيقية أو وظيفية، بل ذاكرة- كونها ما تزال مشحونة بالانفعال الموجع الناجم عن الفعل الرضي- موجهة لسلوكنا كله، وتنحو إلى فرض مجرى محدد على حياتنا كلها وعلى مصيرنا برمته، هي ذاكرة، على الرغم من تجدد الحياة الدائم، ترسي بنا، مع صباح كل يوم جديد، في أزقة مساعينا القديمة، وتفرض علينا غصباً عقد ميثاق متجدد، لا مع الحياة، بل مع طموحات ماضينا العقيمة، التي تستطيع بذلك، من جراء "الالتزام" بهذا الميثاق غير الموعي، أن تتظاهر بالحياة وتتلقى دفعاً جديداً.

إن استمرارية الأنا ما هي إلا استمرارية هذه الذاكرة، وديمومة الأنا إنما هي ديمومة الماضي- ماضٍ ليس إلا جملة تشنجات وأوجاع وقروح ومقاومة متعنتة لكل خروج عليه أو حياد عنه، لكل صيرورة عفوية، أصيلة، مبدعة.

بذلك فإن صراع الأنا مع الحاضر يختزل إلى صراع الماضي مع الحاضر، كما يقول رونيه فويريه، وهذا الصراع يخلق المفهوم النفسي للماضي، أي أن مقاومة الصيرورة التي تكونت لدى وقوع الأحداث الماضية تخلق فينا معنى الماضي، ومن جهة أخرى، فإن عدم إشباع الرغبات هو الذي يخلق فينا مفهوم المستقبل- لا المستقبل الحقيقي الذي سوف يعاش فعلاً وحتماً، بل مستقبل مفتعل، ليس في حقيقته إلا ماضياً، لأنه- عملياً- مكون، في حاضر منقوص، من ذكريات هذا الماضي، ليس ثمة جديد حقيقي في هذا المستقبل المزيف لأنه ليس غير صورة معكوسة للماضي في مرآة الأنا، أما المستقبل الحقيقي، الفعلي، فلا يمكن اختباره إلا كحاضر حي.

عندما تتلاشى مركزية الأنا، مع جحافل التناقضات التي تولدها في النفس، يعي المرء أن ما كان يتوسم فيه ذاته، ما كان يراه من نفسه ويحسب أنه هو، لم يكن في حقيقة الأمر إلا صورة ممسوخة من ذاته الحق وقد أضفى عليها صفة الإطلاق- حزمة من الأفكار والانفعالات والرضوض التي تختزل روعة الحياة، بتجلياتها اللانهائية، إلى قانون يتوهم أنه سيجد بتطبيقه السعادة التي ينشد، وتحول، بالتالي، دون تفتحه الحقيقي والكشف عن إمكاناته الأصيلة.

ثورية كريشنامورتي تتمثل في مقاربته الجديدة فعلاً للعمل على الذات وفي اكتشافه شيئاً ثورياً، خارقاً، لم ينتبه إلى أهميته، في غمرة اختبارهم للعالم الداخلي، غالبية المعلمين والفلاسفة الروحيين: إذا كان العمل الداخلي يبدأ من "نقطة انطلاق" في حقل الوعي، فإن هذا المنطلق، بوصفه، منطقياً، لا يخرج أصلاً عن نطاق الأنا (المعلوم)، لابد أن يحتجز كل ما ينتج عنه ضمن هذا النطاق نفسه، وما يحدث في هذه الحالة، من حيث لا نعي، هو نوع من إعادة ترتيب محتويات الوعي "الأنوي" في تشكيلة جديدة نتوهم أنها خبرة جديدة، في حين أنها إلباس للقديم ثوباً جديداً.

من هنا استحالة أن تختبر الأنا شيئاً غير ذاتها ومعطياتها، وضرورة عدم الانطلاق في سيرورة معرفة النفس من "مركز"، بل إعمال نوع من الانتباه الدائم الذي لا يوجد فيه "أحد" ينتبه، ويكون فيه الراصد والمرصود (أو المراقِب والمراقَب) مندمجين في سيرورة الرصد أو الانتباه– مثل المحبة تماماً: في لحظة الشعور العميق بالمحبة الحقيقية لا يوجد محب ومحبوب، بل محبة فقط! ("الصديق آخر هو أنت"، كما يقول أبو حيان التوحيدي)، إن ما يميز الخبرة الروحية الأصيلة، في الواقع، هو العجز الكامل عن مقارنتها بأي من الخبرات النفسية السابقة (الذاكرة، المعلوم)، مما يفسح المجال شاسعاً لاكتشاف آني للمجهول في كل لحظة.

بهذه الخبرة يستوعي الإنسان، في لمحة كلمح البرق، بطلان الأنا، وتتلاشى الأنا القديمة وقد صعقها انكشاف زيفها، وتبلغ طاقة الإنسان، التي كانت تستهلك في تغذية تناقضات ينسل بعضها بعضاً، درجةً مذهلة من التركيز، ويبحر الكيان الداخلي في محيط لا ساحل له، في استغراق مطمئن في الحياة الكلية يجعله غير قابل للاستغلال من أحد ويطفئ فيه الرغبة في استغلال غيره، والفكر والعاطفة، اللذان كانت الأنا تحرص على الفصل بينهما، يندمجان في فهم عميق منعتق من إسار الزمن.

يستتب عندئذٍ تكامل تام في قوى الكيان، يتجلى في محبة هي غاية ذاتها، هي أبدية ذاتها، هذه المحبة– وهي، بحسب كريشنامورتي، فعل "التأمل" بعينه– تطلق مواهبنا الحقيقية من عقالها، لأنها لا تختار ولا تقيد، إنها أشبه ما تكون بشمس روحية

تسطع في مجدها، تشرق بأشعتها الدافئة على الفراشة والذبابة معاً، وتشمل بضيائها المجرم والقديس- زهرة تنشر أريجها على السابلة جميعاً، بصرف النظر عن هويتهم.

ربما وقع الباحث المنقب على نقاط تشابه بين "فكر" كريشنامورتي وبين تعاليم حكماء وفلاسفة هنود عديدين، أمثال شنكراتشاريا، غوتاما البوذا، رامانا مهارشي، نسارغاداتا مهراج، في بحث هؤلاء عن المبدأ المطلق أو الأسمى أو في تعبيرهم عنه، وكذلك بينه وبين الطاوية (لاوتسه، خوانغ تسه) وبوذية زن؛ كما قد يعثر الباحث على نقاط التقاء عديدة بين كريشنامورتي وبين مفكرين غربيين كثر يصعب حصرها في هذا المقام، من أمثال كارل غ. يونغ، مؤسس علم النفس التحليلي، والأديب هرمن هسه (ولاسيما في كتابه سيدهرتا)، وغيرهما، وقد يجد تقاطعاً بين الانتباه الذي تكلم عليه كريشنامورتي وبين "الحدس" لدى برغسون، إن كريشنامورتي يلتقي حقاً مع برغسون في إصراره على ما هو خلاق وفي تنديده بكل ما هو آلي غير تلقائي ولا ينسجم مع "التطور المبدع".

وكريشنامورتي، حين يحيل "الأنا" إلى القضاء، وحين يرينا ببساطة كل التناقضات التي تعيث فيها فساداً ويجعلنا نعترف بفراغها من كل معنى أصيل، وحين يشدد على الحرية والمسؤولية الفرديتين، فإنه يقترب من ج.ب. سارتر، على الرغم من جميع الاختلافات العميقة بين الرجلين في القصد والمنهج، غير أنه يتخطى في براعة، عبر التحول الداخلي الحاسم، المعضلة التي عجز مؤلف الوجود والعدم عن تخطيها، بيد أن فكر كريشنامورتي ليس تخصصياً، وهو لا يندرج ضمن أي منظور تاريخي، إنه يعارض ذوبان الفرد في الجماعة، ومع ذلك فهو يقر، مع كارل ماركس، بأن الأنا هي ثمرة الوسط الاجتماعي، لكن الأنا عنده ليست جوهر الإنسان- وهاهنا أساس الفرق بين المفكرين، يخاطب تعليم كريشنامورتي العالم بأسره، لأنه، على كونه من أصل هندي، ظل يشدد على أنه- نفسياً- لا ينتمي إلى أي قومية ولا إلى أي ثقافة بعينها.

حقل التجربة الإنسانية غير محدود، وفي وسع الوعي الإنساني أن يتسامى حتى المطلق، أو بالأصح، أن يحقق جوهره المطلق وينعتق من القيود التي تكبله كلها،

إن إمكان تحقيق خبرة الانعتاق هذه كامن في كل إنسان، لكن موهبة تحقيقها الكامل وإيصالها إلى الآخرين معطاة للقلة المباركة من بني البشر وحدها، ولقد كان كريشنامورتي من أصحاب هذه الموهبة في أجلى معانيها، وقد استطاع، بسبره العميق لطبيعة "الإشراطات" التي تحول دون الإنسان وتحقيق تجربة الانعتاق، أن يكشف لنا في عمق الكائن البشري عن ينبوع من المحبة والفطنة والإبداع لا ينضب، وتعتبر تعاليمه اليوم واحةً حقيقية وسط صحراء المادية (بالمعنى الأخلاقي، وليس الفلسفي) المتفاقمة، من جهة، والمثالية العاجزة عن تحقيق ذاتها، من جهة أخرى، الأمر الذي يجعلها تستحق بحق تبوأ منزلة رفيعة في التراث الروحي والفلسفي للإنسانية قاطبة.

الكلبية أو المذهب الكلبي Cynicism:

الكلبيون Cynics:

هم مجموعة فلسفية يونانية وجدت بين عامي 437 و370 ق. م. أسسها، على ما يقال، أنتيستينس الذي كان أحد تلامذة سقراط، وكان أول من استخدم العصا والخرْج الذي يحمله الشحانون رمزاً لفلسفته.

وقد استمرت هذه المدرسة، بهذا الشكل أو ذاك، حتى نهاية العصور القديمة، أما تسميتها بهذا الاسم فله عدة تفسيرات هي:

- التفسير الأول هو "التحدي"، حيث يعود أصل الكلمة إلى الاسم اليوناني kuon، أي "الكلب".
- أما التفسير الثاني فيعود، ربما، لكون أتباعها يجتمعون في ملعب رياضي اسمه كينوسارغوس، ومنه جاء اشتقاق الاسم.
- أو ربما أيضاً– وهذا هو التفسير الثالث– كتذكار عن واحد من أهم فلاسفتهم، وكان يدعى ذيوجينس ويلقب بـ"الكلب" (413– 323 ق. م.).

ذيوجينس هذا هو الذي أطلق عليه أفلاطون لقب "سقراط المجنون"، ذاك الذي، من خلال ما يروى عنه من أحاديث وقصص أضحت أسطورية، يعكس العقلية الكلبية، بجمالها ومفارقاتها: كان يعيش في برميل، كان يلبس معطفاً خلقاً متقباً، كان يمارس

التسول ممارسة عدوانية، يقال إنه كسر قصعته بعد أن رأى طفلاً يشرب الماء براحة يده، كذلك الأمر فيما يتعلق بفانوسه الشهير الذي كان يسير به مضاءً في رابعة النهار "باحثاً عن إنسان"، أو حين أجاب الاسكندر المقدوني بوقاحة، إذ مد إليه يده ليصافقه: "تنح عن شمسي!"

ويحكى عنه أيضاً أنه حين حاول زينون ذات يوم البرهان على عدم وجود الحركة فإن كل ما فعله نيوجينس كان أن تمشى أمامه، أو حين عرف أفلاطون الإنسان بأنه "حيوان غير مغطى بالريش ويسير على قدمين"، فألقى نيوجينس أمام المستمعين إليه بدجاجة منتوفة، وصاح وهو يضحك: "انظروا، هذا هو إنسان أفلاطون!"

وتستند أخلاقيات الكلبيين، بشكل عام، إلى رفض الأعراف الاجتماعية، التي يميزون بدقة بينها وبين الطبيعة التي كانوا يدعون الرغبة في الرجوع إليها، من هنا، يمكن تفسير ازدراءهم الكبير بالعلم وتأكيدهم بأن الخير الوحيد إنما هو الفضيلة.

والكلبية التاريخية، على عكس المفهوم المحقر السائد اليوم حولها، إنما تؤدي بمعتنقيها إلى نوع من التزهد الصعب والمتشدد الذي غالباً ما كان ينعكس احتقاراً شديداً للمظاهر ورفضاً وتصعيداً لوحدانية الإرادة، إن مثل هذه التصرفات التي يمكن أن تكون مضحكة أو لنقل مفارقة (كطلب الصدقة للتعود على مجابهة الرفض) قد أثرت كثيراً فيما بعد على الفلسفة الرواقية.

كلي Universal:

في الفلسفة، الكلّي Universals (جمعها كليات) هو أحد أصناف الكيانات العقلية المجردة المستقلة حسب ما تعرفها الفلسفة الواقعية، حيث يفترض أن هذه الكليات هي التي تؤسس وتشرح العلاقة بين الماهيات النوعية qualitative identity والتشابه بين الأفراد individuals، يمكننا أن نقول عن الأفراد أنهما متشابهة عن طريق تقرير تشاركهم بالكليات، فالتفاحة الحمراء والياقوتة تتشابهان بأنهما حمراوتان، فتشاركهما بالاحمرار نتيجة تشاركهما في كلي (كيان عقلي) هو الاحمرار، إذا كان شيئين أحمرين معاً بنفس الوقت، فهذا يعني أنهما الكلي، الحمر، موجود في مكانين

بنفس الوقت، وهذا هو ما يميز الكلي عن الأفراد والأشياء، فهو يمكن أن يتواجد في مكانين أو أكثر بنفس اللحظة.

في الفلسفة، ضرورة الكليات لشرح العلاقة بين الماهيات والأفراد المتشابهة كانت نقطة جدال مركزية لآلاف السنين بين الفلاسفة والميتافيزيقيين، ويمكن أن نلخص النزاع بين ثلاثة أطراف رئيسية: الواقعيين الذين يدعمون الكليات ويرون أنها ذات وجود واقعي، الاصطلاحيون Conceptualists يشرحون التشابه بين الأفراد بقبول مصطلحات عامة أو أفكار، أي أشياء تتواجد فقط في العقل دون الواقع، وأخيراً الاسميون Nominalists وهم يميلون إلى ترك التشابهات بين الأنواع والماهيات النوعية غير محددة وغير مؤسسة بشكل محدد بل بشكل متطور حسب السياق التاريخي، وجدت خلال التاريخ نسخ عديدة من الاسمية، بعضها على درجة عالية من التعقيد، شهدت الساحة مؤخراً نشوء مدرسة اسمية جديدة تدعى الاسمية المجازية Trope Nominalism، و هي تعمل على استخدام نوع خاص من الجزئيات (الأفراد) individuals يعرف بالمجاز trope، فالأفراد المتشابهين يملكون العديد من الخواص لكن المجاز هو حالة وحيدة الخاصية، لكن هل استطاعت الاسمية المجازية أن تحسن من المدرسة الاسمية القديمة ؟ ما زال هذا أيضاً محل جدال طويل.

الأسئلة والنقاشات حول الكلي كان نوماً من أكثر القضايا الفلسفية قدماً وعمقاً وأكثرها تجريداً وأكثرها إثارة للجدل.

كمال Perfection:

الكمال (Perfection) مصطلح لوصف ما ليس به عيب أو نقص، وهو غالباً ما يستخدم لوصف الخالق في الديانات التوحيدية، يستخدم المصطلح بشكل كبير في الكتابات الميتافيزيقية والدينية والأخلاقية للدلالة على الحالة المثلى.

في العلوم:

في العلوم: خاصة الفيزياء والكيمياء: يستخدم وصفي كامل أو تام لوصف حالة نموذجية من الأجسام في حالة فيزيائية معينة. مثلاً: جسم جاسيء بشكل تام.

كون Cosmos:

الكون هو مفهوم كلامي تم تأويله بطرق شتى ووفقاً لنظريات مختلفة ومتعددة، وأحد الاتفاقات القليلة حول ماهية الكون من بين النظريات العـدة المتبنـاة مـن قبـل الفلاسفة وغيرهم هو أن "مفهوم" الكون يدل على الحجـم النـسبي لمـساحة الفـضاء الزمكاني (الزماني والمكاني) الذي تتواجد فيه المخلوقات العاقلة وغير العاقلـة، وهـذا كالنجوم والمجرات والكائنات الحية، في تحديد طبيعة هذا الكون تختلف الآراء، فمـن هنا تصور الفلسفات المختلفة والعقائد قديماً الكون بصورة معينة، ومن هنالـك تظهـر الفلسفات والعقائد الجديدة لتأويل مفهوم الكون بصورة أخرى مختلفة، وهذا على أصعدة عدة، من ناحية النشوء والتطور وكذلك من ناحية أمن للكون نهاية أم لا، ...الخ.

بداية الكون:

كثيراً ما اختلفت الأقاويل وتضاربت النظريات وتلاحمت الأفكار حول كيفيـة نشوء الكون، فهنالك من يدعي بأن الكون قد "خـلُق" بنفسه، وهنالك من يقول بـأن الله أو السبب الذكي خلقه وغيرها من الأفكار:

- دينياً: الله هو خالق وواجد الكون.
- نظرياً: لا يمكننا التأكد من ذلك لأن عند نشوء الكون لم يكن هنالـك أحد ليشهد نشوءه.

والاختلاف قديماً كان لإثبات أن الكون حدث أو أزلي، وحسب قوانين الفيزياء لو كان الكون أزلي لوصل إلى مرحلة التوازن، وذلك يعني أن الكون سـيكون كتلـة واحدة لها نفس الخصائص والصفات غير مجزئة لها (درجـة الحـرارة) نفـسها، لأن الحرارة تنتقل في من جسم الأسخن إلى الأبرد حتى تصل إلى التوازن بين الجـسمين، والمادة تنتقل من المنطقة ذات الكثافة الأعلى إلى المنطقة ذات الكثافة الأقـل إلـى أن تصل إلى التوازن أيضاً، وهذا يعني أن الكون غير أزلي فهو لم يـصل إلـى مرحلـة التوازن بعد، وخروجاً من هذا المنطلق، تلخص النظريات الأربعة الوحيدة لكيفية وجود الكون ومن خلالها يمكننا إقصاء واستبعاد بعض النظريات الخارجيـة والبعيـدة عـن المغزى الأساسي لمفهوم "بداية الكون"، ألا وهي:

1. أن الكون قد أوجد نفسه بنفسه.
2. أن كوناً آخراً قد أوجد الكون.
3. أن الكون قد أوجِدَ من العدم.
4. أن الله أو المسبب الذكي خلق الكون.

بالنسبة للنظرية الأولى، لا يمكن للكون أن يوجد نفسه بنفسه، لأنه لم يكن موجوداً بالأساس فكيف يوجد شيئاً وهو غير موجود؟، ففاقد الشيء لا يعطيه أي أن فعل الإيجاد لا يمكن أن يحدث إلا إذا كان هنالك أحد موجود أصلاً ليفعله، إذاً، فهذه النظرية مستبعدة.

بالنسبة للنظرية الثانية، يُطرح من خلال هذه النظرية السؤال ذاته الذي يقول: إذا كان كون آخر قد أوجد الكون الحالي، فمن أوجد الكون الأول؟– ومن هذا المنطلق نستنتج أن هذه النظرية غير معقولة فنستبعدها.

بالنسبة للنظرية الثالثة، إن إيجاد شيء من العدم أمر لا يقبله العقل، فتخيل صنع كرسي وليس لديك أخشاب ولا مسامير ولا معدن ولا أي شيء، ببساطة، هذا مستحيل، إذاً فهذه أيضاً مستبعدة.

وبالنسبة للنظرية الرابعة، فهي الشيء الوحيد المعقول وأكثر النظريات أعلاه قابليةً للتصديق، فعقلياً لابد من وجود أحد ما يدير شأن هذا الكون ويخلق الكائنات ويميتها، وهذا الـ"أحد" هو الله حسب الأديان أو المسبب الذكي حسب النظرية التصميم الذكي.

الكونفشيوسية Confucianism:

الكونفشيوسية (رو–جيا: مدرسة المعلم) أو الكونفوشية: هي مجموعة من المعتقدات والمبادئ في الفلسفة الصينية، طورت عن طريق تعاليم كونفيشيوس (孔夫子) وأتباعه، تتمحور في مجملها حول الأخلاق والآداب، طريقة إدارة الحكم والعلاقات الاجتماعية، أثرت الكونفشيوسية في منهج حياة الصينيين، حددت لهم أنماط الحياة وسلم القيم الاجتماعية، كما وفرت المبادئ الأساسية التي قامت عليها النظريات

والمؤسسات السياسية في الصين، انطلاقاً من الصين، انتشرت هذه المدرسة إلى كوريا، ثم إلى اليابان وفيتنام، أصبحت ركيزة ثابتة في ثقافة شعوب شرق آسيا، عندما تم إدخالها إلى المجتمعات الغربية، جلبت الكونفشيوسية انتباه العديد من الفلاسفة الغربيين.

رغم أن الكونفشيوسية أصبحت المذهب الرسمي للدولة الصينية، لم تشق هذه طريقها حتى تصبح ديانة بالمعنى المعروف، كان يعوزها وجود هياكل أساسية، وطبقة من الكهنوتية (رجال الدين)، حظي كونفيشيوس (孔夫子) بمكانة رفيعة لدى رجال أهل العلم في الصين، كانوا يطلقون عليه ألقاب الـ"معلم" والـ"حكيم"، إلا أن تبجيلهم إياه لم يرقى أبداً إلى درجة التأليه (من الألوهية)، يبدو أن بعض المؤرخين في الغرب أساء فهم هذا التصور، نظراً لملازمة مفهوم عبادة الأسلاف للديانة الصينية، لم يكن كونفيشيوس (孔夫子) نفسه يدعي أنه إله، عكس الديانات الأخرى، لم تكن المعابد التي شيدت على شرف كونفيشيوس أماكن لتجميع طوائف من الأتباع المنتظمين، ولكن مبانٍ عمومية مخصصة لمراسيم سنوية وبالأخص يوم عيد ميلاد كونفيشيوس، بسبب الطبيعية الأساسية الدنيوية (لادينية) لهذه الفلسفة، فشلت كل المحاولات التي كانت تهدف لأن تجعل من الكونفيشيوسية عقيدة دينية.

الكتابات وتدوين التعاليم:

دونت مبادئ المدرسة الكونفشيوسية في تسع من الكتابات الصينية القديمة والتي تم توارثها عن كونفشيوس وأتباعه، تمت كتابتها أثناء فترة حكم سلالة "تشو" (周朝)، عرفت تلك الفترة نشاطاً مكثفاً للمدارس الفلسفية، يمكن تقسيم هذه الكتابات إلى قسمين رئيسين:

- الكتابات الخمس التقليدية (وو-جينغ).
- الكتابات الأربع (سيشو).

تم تناقل تعاليم كونفشيوس بالطريقة الشفوية، لاحقاً تم تدوين هذه التعاليم في مؤلف الـ"لون-يو"، يبدو المعلم (كونفشيوس) كما لو أنه يريد أن يظهر نفسه بمظهر

الأخلاقي (الذي يكتب في الأخلاقيات) المحافظ، في وقت عرفت فيه البلاد اضطرابات كبرى ميزها حالة الانفلات السياسية، والتحولات الاجتماعية التي تلت انحلال سلكة "تشو" إلى ممالك إقطاعية متحاربة، حملت حالة الهيجان التي عرفتها البلاد كونفشيوس ومفكرين آخرين، على تدبر الطريقة المثلى لاسترجاع وحدة المملكة، أصبحوا ورغماً عنهم فلاسفة ومبدعين (من باب أنهم أوجدوا أو سنوا أفكاراً جديدة) في آن واحد.

مفهوم الــ"لي":

يرى كونفشيوس أن النظامين السياسي والاجتماعي يشكلان وحدة متكاملة، الفضائل والمناقب الشخصية للحكام ورجال البلاط (الأرستقراطيين) وحدهما كفيلان بأن يضمنا عافية الدولة، يتم استتباب النظام عن طريق نشر شعائر الــ"لي" (禮) والموسيقى، كانت الموسيقى الصينية المعاصرة للفترة من أهم العناصر في الشعائر والممارسات الدينية، أقر "كونفشيوس" بتفوق الموسيقى، عند استعمالها بوظيفتها الروحانية وسلطانها على أفئدة الناس، كان كونفشيوس يستحب القصائد الصينية القديمة، والتي كانت تنظم عادة في صيغة موسيقية، كان يشيد بقيمتها الحضارية، كان يرى أن الدولة التي تمتلك موسيقى وشعائر خاصة بها، يتم اختيارهم من بين الأعراف والتقاليد الموجودة، يمكن أن تنتج مواطنين سعداء ويتمتعون بقدر كاف من الفضيلة، يجعل الدولة في غنى عن تشريع القوانين حتى تضمن حسن انضباطهم، وسيعم البلاد الأمان وتصبح القوانين بلا فائدة، جاب كونفشيوس بلاد الصين بحثاً عن الحاكم المثالي الذي يريد (ويستطيع) تبني هذه التعاليم، ولكن عبثاً كان يحاول.

مفهوم الــ"رن":

تتمحور الفكرة العامة للأخلاقيات الكونفشيوسية في مفهوم الــ"رن" (仁)، والتي يمكن ترجمتها بــ"إنسانية" أو"طيبة القلب"، "رن" هي الفضيلة السامية والتي تمثل أفضل ما في النفس البشرية، في عصر كونفشيوس كان مفهوم الــ"رن" مقروناً برجال الطبقة الحاكمة، مع الزمن تحول مدلوله وأصبح يعني طبقة "النبلاء"، على أن هذا

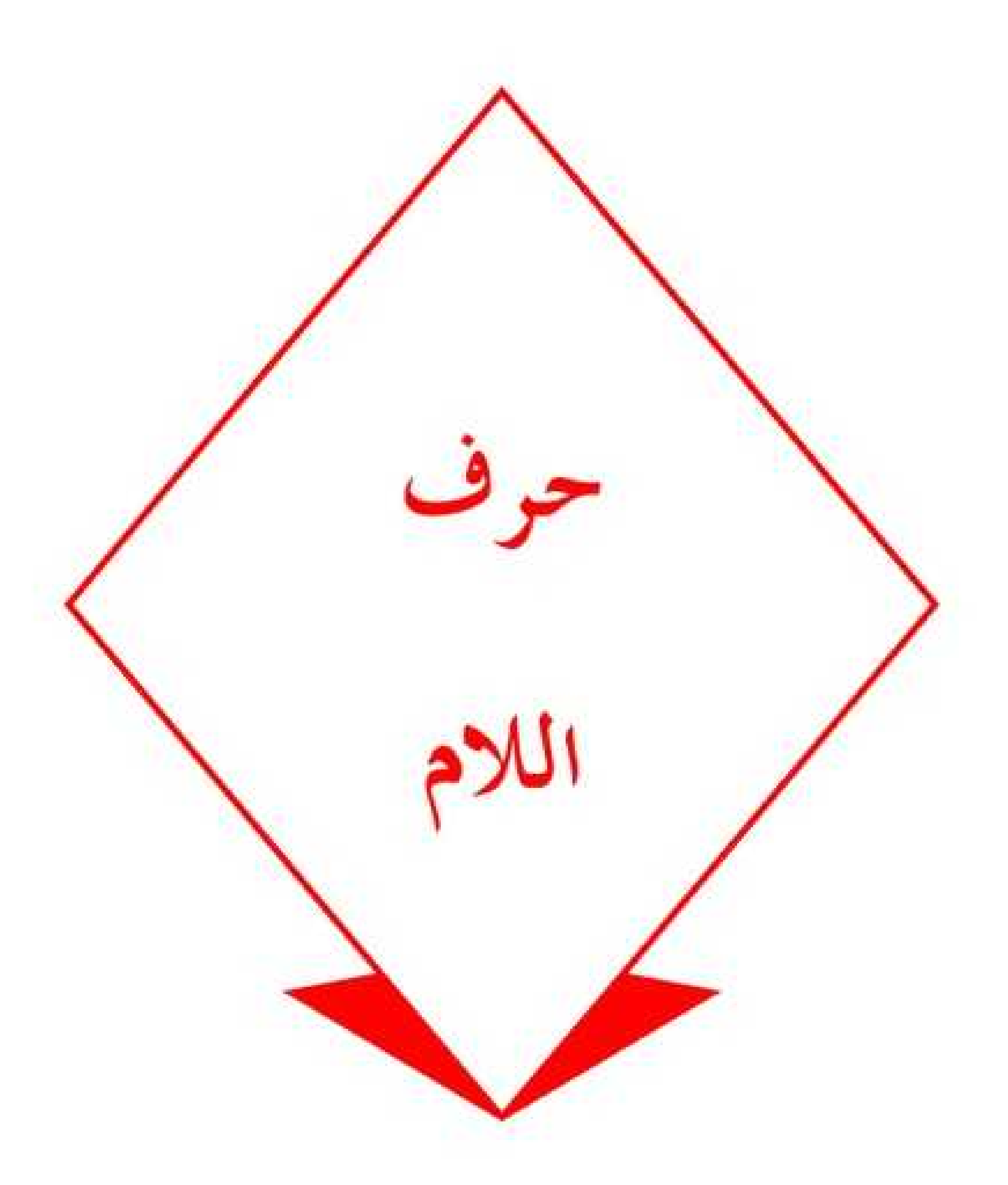
المفهوم أصبح أشمل فيما بعد، في العلاقات الإنسانية على غرار تلك التي تجمع بين شخصين، يتجلى الـ"رن" (仁) عبر عدد من المفاهيم الأخرى:

الـ"تشونغ" (忠)، أو الإخلاص تجاه الذات وتجاه الآخرين.

الـ"شياو" (孝)، أو "الإيثار" (إيثار الغير على النفس)، والذي يعبر عنه كونفشيوس في قاعدته الذهبية:"لا تفعل بالآخرين مالا تحب أن يفعله الآخرون بك".

الـ"جونتسه" (君子)، يمكن ترجمتها بالرجل الشريف (بفضائله وليس بنسبه)، ويطلق على الشخص الذي تجتمع فيه عدة فضائل، على غرار الاستقامة، اللباقة، التأدب، النزاهة بالإضافة إلى التقوى والورع.

سياسياً كان كونفشيوس يدعو إلى حكومة أبوية (تسلطية) يقودها حاكم يحظى بالاحترام وسطاع بين رعيته، يجب على الحاكم أن ينمي أخلاقه لتبلغ الكمال، حتى يكون مثالاً يحتذي به شعبه، في الميدان التربوي كانت لـ"كونفشيوس" آراء تقدمية، كان يدعو إلى تعميم التعليم بين كل أبناء الشعب بغض النظر عن انتماءاتهم الطبقية.


حرف
اللام



لاأدرية (الأغنوستية) Agnosticism:

اللاأدرية (Agnosticism) توجه فلسفي يقول أن القيمة الحقيقية للقضايا الدينية أو الغيبية غير محددة ولا يمكن لأحد تحديدها، إن قضايا وجود الله أو الذات الإلهية بالنسبة لهم موضوع غامض كلية ولا يمكن تحديده في الحياة الطبيعية للإنسان، ويتوقفون في الحكم على الأشياء ويكثرون من قول لا أدري وهم تابعون في فلسفتهم لبيرون الفيلسوف اليوناني.

فاللاأدرية أو الأغنوستية Agnosticism فلسفة "أو مذهب ديني يؤمنون باستحالة التعرف على وجود الله والتوصل لهذا الإيمان ضمن شروط الحياة الإنسانية.

والأغنوستية ليست عكس الغنوصية Gnosticism كما قد توحي الأسماء الانكليزية، فاللادرية هي نفي وجود يقين ديني أو إلحادي بينما الغنوصية هي طائفة قديمة يعاد إحياءها الآن في الخارج وهي دين باطني صوفي وسرى لحد ما ازدهر قديماً في العالم الهلينستي واستخدمت بعض فرقه مصطلحات مسيحية للتعبير عن فكرها الفريد.

لادينية Nontheism:

من الصعب تقديم تعريف دقيق ومحدد للادينية لأنها ببساطة تيار فكري غني بالتنوع والرؤى، فلكل لاديني فهمه الخاص للدين والإنسان والإله، ولكن هذا لا يعني غموض مفهوم اللادينية، إذ مهما تعددت الرؤى والتصورات يبقى للادينية مفهوم فكري عام يميزها عن باقي الاتجاهات الفكرية، وهذا المفهوم الفكري العام يتمركز في أنهم جميعاً يعتقدون أن الأديان الحالية هي من صنع البشر وليس من الخالق المفترض.

فاللادينية هي اتجاه فكري يرفض مرجعية الدين في حياة الإنسان ويؤمن بحق الإنسان في رسم حاضره ومستقبله واختيار مصيره بنفسه دون وصاية دين أو تحكم شريعة، فاللادينية لا تؤمن بأحكام وتصورات معصومة لا تقبل الجدل والنقاش، بل ترى أن النص الديني أياً كان اسمه هو مجرد نص بشري محض لا ينطوي على قداسة خاصة ولا يعبر عن الحقيقة المطلقة التي تسمو على الشك.

ويمكن تعريفها أيضاً بأنها:

الاعتقاد ببشرية الأديان، بغض النظر عن الاعتقاد بفكرة وجود إله أو آلهة أو عدم الاعتقاد بذلك.

استناداً إلى كتاب ثقافة اللادينية للمؤلفين كابورالي Rocco Caporale وجروميلي Antonio Grumelli التي طبعت في عام 1971 فإن اللاديني هو شخص لا يملك إيماناً بوجود الخالق الأعظم وفي نفس الوقت لا يملك قناعة بعدم وجود الخالق الأعظم بمعنى آخر إنها مرحلة وسطية بين الأيمان والإلحاد وهناك البعض ممن يعرف اللادينية كإلحاد ضعيف.

واللادينية ضمن هذا الفهم تختلف عن المفهوم التقليدي للإلحاد الذي يتخذ من قضية إنكار وجود الخالق منطلقاً وركيزة أساسية، إذ تقدم اللادينية تصوراً أكثر شمولاً واتساعاً للدين، فلا تختزل الدين بمجرد إلهية وإنما تطرح الإلهية باعتبارها جزءاً صغيراً من منظومة فكرية واسعة، ومن هذا المنطلق فإن كل ملحد هو لاديني ولكن اللاديني ليس ملحداً بالضرورة بل تحمل اللادينية أطيافاً متعددة لفهم الإلهية من الإنكار الكامل لها مروراً باللاأدرية أو عدم الاكتراث أصلاً بوجود إله وانتهاء بإيمان خاص بوجود إله وفق فهم محدود لعلاقته بالإنسان.

بعض اللادينيين يعتبرون السؤال الأزلي حول وجود الخالق سؤال غير مهم من الأساس ويرى علماء النفس هذه الظاهرة إما تعبير عن شك داخلي عميق بالمرحلة الانتقالية التي يمرون بها من الأيمان إلى الإلحاد أو هي محاولة من اللاوعي للتخلص من الجدل الداخلي العميق بالركون إلى تجنب التعمق في إيجاد جواب لهذا السؤال الأزلي الذي حسمه أهل الأيمان وأهل الإلحاد منذ قرون، هناك على الأغلب التباس بين

مصطلح الإلحاد ومصطلحات أخرى مثل اللا دين واللاأدرية ويرجع هذا الالتباس إلـى تداخل هذه التيارات مع بعضها وعدم وجود حدود واضحة تميز تياراً معيناً عن الآخر ولكن هناك إجماع على إن اللاأدري يؤمن بأن استعمال دين أو فلسفة معينة لتأكيـد أو نفي وجود الخالق الأعظم مهمة مستحيلة وغير مثمرة ولا تضيف شيئاً إلـى الـسؤال الأزلي حول معنى الحياة وكلمة، اللاأدري هي ترجمة لكلمة إنكليزية مشتقة بدورها من كلمة لاتينية Agnosis وتعني حرفياً عدم المعرفة.

غير أن البعض يميز بينها ويقسمها إلى عدة أقسام هي:

1- اللاأدرية: وتعني الاعتقاد ببشرية الأديان (كونها من صنع الإنسان لا من عنـد اله) مع التوقف في الجزم بوجود أو عدم وجود إله لعدم كفاية الأدلة على ذلك.

2- الألوهية: وتعني الاعتقاد ببشرية الأديان (كونها من صنع الإنسان لا من عنـد إله) مع الاعتقاد بوجود إله أو قوة ما أوجدت أو ساعدت على وجـود وتطـور الكون والإنسان.

3- الإلحاد: ويعني الاعتقاد بعدم وجود إله أو آلهة أو أي شـيء خـارج قـوانين الطبيعة.

بدأت تتشكل في العالم العربي والإسلامي حديثاً حركـات إلحاديـة ولادينيـة ولكنها لا زالت تخشى الملاحقة من الهيئات، وظهرت في السنوات الأخيـرة أصـوات تحاول تنظيم نفسها ولكنها لا تزال في بداياتها الأولى ويقتصر نـشاطها علـى شـبكة الإنترنت والمنتديات.

اللادينية وحرية الرأي:

اللادينيون يدافعون عن حقوق الإنسان في التفكير واختيار مبادئـه أو عقائـده وقناعاته والتعبير عنها بحرية دون خوف من الملاحقة أو المحاكمة أو التخوين، هـذا الدفاع يشمل جميع البشر بما فيهم المتدينون، ومثال ذلك هو دفـاع الرابطـة العالميـة للادينيين والملحدين IBKA عن حق المسلمين ببناء مسجد في مدينة كولن الألمانيـة أمام تصاعد الأصوات المعارضة لهذا البناء.

لاسلطوية Anarchy:

مصطلح لاسلطوية يقابل مصطلح anarchism بالإنكليزية وهو اشتقاق من اليونانية (αναρχία) التي تعني بدون حاكم أو ملك أو رئيس، اللاسلطوية كاتجاه سياسي يقوم على مبادئ اللاسلطوية، فهي تدل على مجمل الجمعيات والأحزاب السياسية التي تهدف لإزالة سلطة الدولة المركزية، لتعتمد في تنظيم أمورها على خدمات المتطوعين من كافة أعضاء المجتمعات، كما يمكن أن تشير هذه الكلمة إلى مفهوم اجتماعي فهي تشير إلى حركة اجتماعية تحاول إلغاء أي مؤسسة سلطوية authoritarian institutions وبخاصة الدولة أي الحكومة.

يرفض اللاسلطويون بشدة ما يصفه بهم بعض المنظرين من أن اللاسلطوية anarchy مرادفة للفوضى Disorder، الشواش Chaos، العدمية nihilism أو اللانظامية anomie، فهم يعتبرون المجتمع اللاسلطوي مجتمعاً مضاداً للسلطة anti-authoritarian متناغم يعتمد على التشارك الطوعي للأفراد الأحرار في التجمعات التلقائية والإدارة الذاتية self-governance لأمور المجتمع.

وتتفاوت الآراء بين من يرى تلك مجرد رؤية طوباوية للمجتمع يصعب تحقيقها، وبين من يراها طريقة للخراب والفوضى المطلقة وهي وجهة النظر التي تجعل البعض يترجم اللاسلطوية على أنها "فوضوية"، وبين من يرى هذه الرؤية والفلسفة الطريقة المثلى للتخلص من أخطار السلطوية المدمرة على المجتمعات والإنسان ويحاولون تبني اللاسلطوية لتقليص السلطات في المجتمعات قدر الإمكان.

مع هذا فإن كلمة "أناركي" Anarchy استخدمت كثيراً في الثقافة الغربية استخدامات كثيرة فقد استخدمت بمعنى المخربين والفوضويين، ولانعدم بعض المراجع التي تصفها بأنها: "أي فعل يستخدم وسائل عنيفة لتخريب تنظيم المجتمعات"[1]، وفي الحقيقة الكثير من المنظرين السياسيين يربطون اللاسلطوية (أو الفوضوية حسب رؤيتهم) بحب للفوضى وانعدام النظام حتى باستخدام العنف.

---

(1) Deflem, Mathieu (2005). History of International Police Cooperation. The Encyclopedia of Criminology. Routledge

لكن في الحقيقة إستراتيجية تبني العنف ليست متبناة من قبل جميع اللاسلطويين فالعديد من اللاسلطويين يرفضون استخدام العنف، في حين يؤيده البعض الآخر مسمياً إياه "النضال المسلح"، كما إن النظريات حول كيفية بناء وتسيير المجتمع اللاسلطوي مختلفة ومتعددة.

الأصول والمقدمات:

اللاسلطوية بالمعنى الحديث للكلمة تمتد جذورها في الفكر السياسي العلماني لعصر التنوير، تحديداً ضمن فكر روسو حول مركزية مبدأ الحرية.

كلمة "أناركيست" استخدمت بمفهوم سلبي خلال الثورة الفرنسية إلا أن بعض المصادر تذكر أن بعض المجموعات قد ذكرتها بمعنى إيجابي[1] حيث رأت أن مصطلح جاكوبين حول "الحكومة الثورية" يتناقض في شروطه، في هذا الجو السياسي قام ويليام غودوين بتطوير فلسفته التي ستعتبر التعبير الأول عن الفكر اللاسلطوي الحديث.

ويليام غودوين:

طبقاً لبيتر كروبوتكين، كان ويليام غودوين في كتابه تساؤلات بخصوص العدالة السياسية (جزءان، 1793)، هو "الأول الذي صاغ المصطلحات السياسية والاقتصادية للاسلطوية، مع أنه لم يسم الأفكار التي طورها في عمله" كان شعور غودوين أن الشيطان في الإنسان (الجانب السيئ للإنسان) هو نتيجة الخراب المجتمعي وتدريجياً تغيرت نظرته تجاه "الحكومة" فاعتبر أخيراً أن "الحكومة بطبيعتها معارضة ومعاكسة لأي تطور للعقل البشري"[2] كان غودوين يعتبر أي تمييز على أي أساس كان أمر غير محتمل وغير مقبول، اشتهر غودوين أيضاً بأنه زوج إحدى أوائل مفكري الأنثوية ماري وولستونكرافت، وابنته ماري مؤلفة رواية فرانكشتاين.

---

(1) Sheehan, Sean. Anarchism, London: Reaktion Books Ltd., 2004. pg. 85
(2) William Godwin, "William Godwin: His Friends and Contemporaries, Vol. 1 by C. Kegan Paul. Henry S. King and Co., London, 1876

بيير–جوزيف برودون:

بيير– جوزيف برودون يعتبر بشكل عام أول من أطلــق علــى نفــسه لقــب "أناركيست" (لاسلطوي)، هذا المصطلح قام برودون بتكييفه واستخدامه في عمله (مــا هي الملكية؟) (What is Property)، لهذا السبب يعتبر البعض بــرودون المؤســس لنظرية اللاسلطوية الحديثة[1]، طور برودون نظرية الترتيب التلقــائي spontaneous order في المجتمع، حيث تنشأ المنظمات بدون سلطة مركزية، أي بشكل "لاســلطوية إيجابية" تنشأ عندما يقوم كل فرد بما يجب القيام به فقط لصالح خدمة المجتمع بكل مــا فيه"[2] :He saw anarchy as

"a form of government or constitution in which public and private consciousness, formed through the development of science and law, is alone sufficient to maintain order and guarantee all liberties. In it, as a consequence, the institutions of the police, preventive and repressive methods, officialdom, taxation, etc., are reduced to a minimum. In it, more especially, the forms of monarchy and intensive centralization disappear, to be replaced by federal institutions and a pattern of life based on the commune."[3]

"إنه شكل من أشكال الحكومات أو الدساتير (المواثيق الجمعية)، يكــون فيــه الوعي الخاص والعام، المتشكل عبر تطور العلوم والقانون، كافياً وحده للحفــاظ علــى ترتيب العمل والحفاظ على كل الحريات، في هذا النظام الجديد، تــتقلص المؤســسات السياسية ومؤسسات الشرطة والطرق القمعية والترهيبية والمناصب الحكومية الخ.. ليتم اختفاء المركزية الشديدة، وتستبدل الحكم الأحادي بمؤسسات فدرالية وأنماط من الحيــاة تعتمد على المجتمع مباشرة".

(1) Daniel Guerin, Anarchism: From Theory to Practice (New York: Monthly Review Press, 1970).
(2) Proudhon, Solution to the Social Problem, ed. H. Cohen (New York: Vanguard Press, 1927), p.45.
(3) Selected Writings, Pierre- Joseph Proudhon

كانت معارضة برودون للرأسمالية، والدولة والدين المنظم هي الأفكار الموحية لمن تلاه من اللاسلطويين، مما جعل منه أحد قادة الفكر الاشتراكي في عصره، مع ذلك فقد كان معارضاً لأفكار "الشيوعية، سواء كانت ذات طبيعة طوباوية أو التنويعات الماركسية لفكرة الشيوعية، وكان انتقاده الأساسي لها هو تحطيمها لفكرة الحرية وإنكار حرية المرء في التحكم بوسائل إنتاجه الخاصة.

اللاسلطوية كحركة اجتماعية:

اللاسلطوية الفردية لا تمثل في النهاية أغلبية ضمن إطار اللاسلطويين، فغالبية اللاسلطويين يفضلون نوعاً من المدرسة الجمعية collectivism أو المجتمعاتية communitarianism[1] غالباً ما يسود في أوساط اللاسلطويين دفاع عن المدرسة الجمعية والثورات العنيفة وذلك منذ أيام الدولية الأولى وحتى اضمحلال الحركة اللاسلطوية وخسارتها في الحرب الأهلية الإسبانية[2].

الحركة الدولية الأولى:

تجمع العمال الدولي واللاسلطوية والماركسية:

في أوروبا، أعقب ثورة 1848 نوع من المواجهات العنيفة، بعد عشرين عاماً في عام 1864 تشكل تجمع العمال الدولي الذي يعرف بـ لاحركة الدولية الأولى "First International" والتي وحدت عدة تيارات ثورية أوروبية متنوعة، بمن فيهم أتباع برودون في فرنسا، وبلانكويست Blanquists واتحاديو تجارة بريطانيا، الاشتراكيون والديمقراطيون الاشتراكيون، كانت نتيجة الارتباط الذكي بين هذه المجموعات والحركات العمالية الفعالة أن اسم the International أصبح اسماً مميزاً لمنظمة مميزة.

(1) Johnston, Larry. Politics: An Introduction to the Modern Democratic State, Broadview Press (2001), pp. 146-147

(2) Anarchism." Encyclopædia Britannica, from Encyclopaedia Britannica 2003 Ultimate Reference Suite CD-ROM. Copyright © 1994-2002 Encyclopædia Britannica, Inc. May 30 2002



شعار المجلس الفيدرالي الإسباني لاتحاد العمال الدولي

أصبح كارل ماركس لاحقاً شخصية قيادية ضمن الاتحاد الدولي وعضواً في مجلسه العام، لكن هذا قاد لاعتراض أتباع برودون التبادليون على نظرية اشتراكية الدولة state socialism لماركس، مدافعين عن الملكيات الخاصة الصغيرة والحريات السياسية، في عام 1868 انضم ميخائيل باكونين متحالفاً مع القسم الاشتراكي المعادي للسلطوية من الاتحاد الدولي، مدافعاً عن الرفض الثوري للدولة وتجميع الملكية، بداية كان تحالف الجمعيين مع الماركسيين لدفع الاتحاد الدولي باتجاه اشتراكي ثوري، لكن لاحقاً زاد هذا الأمر من استقطاب الاتحاد إلى مخيمين أو فرقتين، فرقة تؤيد ماركس وفرقة تؤيد باكونين، أصبح ماركس وباكونين شخصيتين قياديتين تتزعمان الطرفين المتنازعين.

كثيراً ما وصف باكونين أفكار ماركس بأنها سلطوية authoritarian وتنبأ بأن حزب ماركس إذا وصل للسلطة، فإن قيادييها سيحلون مكان الطبقة الحاكمة ruling class التي حاربوا ضدها([1])، في عام 1872، أدى النزاع أخيراً لانفصال نهائي وكامل بين المجموعتين، عندما نظم ماركس إقصاءً لباكونين وجيمس غويلام James Guillaume من الاتحاد الدولي ضمن مجلس هاغو (Hague Congress)

(1) Bakunin, Mikhail [1873] (1991). Statism and Anarchy. Cambridge University Press. ISBN 0-521-36973-8

ونقل الأقسام الرئيسية للاتحاد إلى نيويورك، نتيجة ذلك كان تجمع القسم المعادي للسلطوية مشكلين اتحادهم الخاص ضمن مجلس سانت إيمير St. Imier Congress، متبنين لبرنامج لاسلطوي ثوري[1].

اللاسلطوية وتنظيم العمال:



CNT poster from April 2004. Reads: Don't let the politicians rule our lives/ You vote and they decide/ Don't allow it/ Unity, Action, Self-management.

تعاونية لاسلطوية واللاسلطوية في إسبانيا:

كان القسم المعادي للسلطوية ضمن الاتحاد الدولي طليعة ما سمي لاحقاً (التعاونية اللاسطوية)، متطلعين "لاستبدال صلاحيات وقدرات الدولة" "بمنظمة عمل حرة وعفوية الأداء"[1].

(1) a b Graham, Robert Anarchism (Montreal: Black Rose Books 2005) ISBN 1-55164-251-4[3]

تشكل في فرنسا عام 1895 التجمع العام للعمل General Confederation of Labour, CGT، بالفرنسية Confédération Générale du Travail بعد تشكل فدرالية العمال الأسبان (Spanish Workers Federation) في عام 1881، الخطوة الأكثر نجاحاً في أسبانيا كانت تشكل التجمع الوطني للعمل (National Confederation of Labour: CNT) بالأسبانية: Confederación Nacional del Trabajo عام 1910، قبل الأربعينات كان CNT أهم عامل في تحديد سياسات الطبقة العاملة في أسبانيا كما لعب دوراً أساسياً في الحرب الأهلية الأسبانية، اندمج سي.إن.تي مع الاتحاد الدولي للعمال International Workers Association المتشكل عام 1922 والذي أصبح يمثل أكثر من 2 مليون عاملاً من خمسة عشرة دولة في أوروبا وأمريكا اللاتينية.

أكبر منظمة عمل لاسلطوية حالياً في أسبانيا هي Confederación General del Trabajo (CGT) أو إضافة لـ CNT[2].

الثورة الروسية:

الثورة الروسية 1917:

ساهم اللاسلطويون الروس مع البلاشفة في ثورتي فبراير وأكتوبر، ودعم الكثير من اللاسلطويين تسلم البلاشفة للحكم في البداية، لكن البلاشفة سرعان ما انقلبوا على اللاسلطويين والمعارضات اليسارية مما أدى لنزاع تجلى في اضطرابات كرونشتادت 1921، تم سجن اللاسلطويين في روسيا الوسطى أو اقتيدوا في زنزانات تحت الأرض أو اجبروا على الانضمام للبلاشفة المنتصرين.

في أوكرانيا قاتل اللاسلطويون في الحرب الأهلية ضد البيض وأيضاً ضد البلاشفة كجزء من Makhnovshchina peasant army تحت قيادة نيستور ماخنو.

---

(1)Resolutions from the St. Imier Congress, in Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas, Vol. 1, p.100 [4]

(2) Carley, Mark "Trade union membership 1993-2003" (International: SPIRE Associates 2004

اللاسلطويون الأمريكان المنفيون إيما غولدمان وألكسندر بيركمان كانوا من بين المحتجين على سياسات البلاشفة وقمع انتفاضة كرونشتادت، قبل أن يغادروا روسيا، كليهما ألفوا لاحقاً متحدثين عن خبرتهم في روسيا راغبين في فضح وكشف التحكم البلشفي السلطوي، بالنسبة لهم كانت تنبوات باكونين حول تبعات ونتائج حكم الماركسيين قد ثبتت صحتها بدون جدال[1].

انتصار البلاشفة في ثورة أكتوبر وما تلاها من الحرب الأهلية الروسية أضرت لاحقاً كثيراً بالحركات اللاسلطوية دولياً، فالعديد من العمال والناشطين رأوا أن نجاح البلاشفة وضع مثالاً يحتذى: نتيجة ذلك كان نمو الأحزاب الشيوعية على حساب الأحزاب اللاسلطوية وغيرها من الحركات الاجتماعية، في فرنسا مثلاً والولايات المتحدة، الحركات التعاونية (النقابية) الرئيسية من CGT و IWW أصبحوا ينأون بنفسهم عن اللاسلطوية باتجاه التقرب من المنظمة الشيوعية الدولية Communist International أو ما يدعى (Comintern).

في باريس، أقصيت مجموعة ديلو ترودا من اللاسلطوين الروس بمن فيهم نيستور ماخنو وبدأوا بتشكيل شكل جديد من المنظمات في مواجهة بنى البلشفية ومنظماتها، بيانهم عام 1926 المعروف بالقاعدة التنظيمية للشيوعين الليبرتاريانيين Organisational Platform of the Libertarian Communists[2] مدعوماً بالعديد من اللاسلطويين الشيوعيين، مع معارضة العديد من اللاسلطويين، هذه المجموعة الذين عرفوا لاحقاً باسم مؤسسي القاعدة (Platformist) تضم حالياً حركة التضامن العمالي Workers Solidarity Movement في إيرلندا والفيدرالية الشمالية الشرقية للشيوعيين اللاسلطويين في أمريكا الشمالية.

---

(1) You can see quite well that behind all the democratic and socialistic phrases and promises in Marx's program for the State lies all that constitutes the true despotic and brutal nature of all states, regardless of their form of government." Bakunin, Mikhail (1872) "On the International Workingmen's Association and Karl Marx" (Bakunin on Anarchy, translated and edited by Sam Dolgoff, 1971).

(2) Dielo Trouda group [1926] (1997). Organizational Platform of the Libertarian Communists. Ireland: Workers' Solidarity Movement.

النضال ضد الفاشية:

معاداة الفاشية واللاسلطوية في أسبانيا:

في العشرينات والثلاثينات، كانت الديناميات المألوفة للاسلطوية وتنازعاتها مع الدولة قد تحورت إلى شكل نهوض ومقاومة الفاشية في أوروبا، شهدت إيطاليا النزاع الأول مع الفاشية، لعب اللاسلطويون دوراً بارزاً في المنظمة المعادية للفاشية Arditi del Popolo، هذه المجموعة كانت الأقوى في المنطقة من حيث ممارساتها اللاسلطوية وقد حققت إنجازات وانتصارات عديدة، منها دحر القمصان السوداء في مرحلة سيطرة اللاسلطوين على بارما في أغسطس 1922[1] في فرنسا، بينما كان الفاشيون يقتربون من النصر في اضطرابات فبراير 1934، توزع اللاسلطويين على ما دعي بالجبهة الموحدة[2] في إسبانيا، رفض CNT مبدئياً الانضمام للتحالف الانتخابي للجبهة الشعبية وعدم تصويت أنصار سي.إن.تي قاد لانتصار الجناح اليميني، لكن عام 1936 تغيرت سياسة سي.إن.تي وصوت اللاسلطويون لصالح الجبهة الشعبية popular front معيدين إياها إلى السلطة، بعد أشهر، حاولت الطبقة الحاكمة القيام بانقلاب سرعان ما أدى لنشوب الحرب الأهلية الأسبانية **(1936– 1939)**.

مدارس الفكر اللاسلطوي:

التبادلية **Reciprocity**:

تبادلية (نظرية اقتصادية):

التبادلية تعتبر أحد مدارس اللاسلطوية التي يترافق ذكرها مع اسم بيير– جوزيف برودون، الذي يعتبر أول من أطلق على نفسه وفكرة اسم **(لاسلطوي أو اناركيست)**، في كتابه الأساسي ما هي الملكية؟ **(Qu'est-ce que la propriété؟، نشر عام 1840)**، قام برودون وضع أسس نظرية اقتصادية تقوم على أساس نظرية القيمة في العمل labor theory of value التي تقول إن السعر الحقيقي للشيء أو

---

(1) Holbrow, Marnie "Daring but Divided" (Socialist Review Nov 2002)
(2) Berry, David "Fascism or Revolution" (Le Libertaire August, 1936).

البضاعة (الكلفة الحقيقية) هو مقدار العمل أو الجهد البشري الذي استنفذ في إنتاجه، بالتالي فإن أي شخص يريد بيع أي منتج أو بضاعة لا يجب أن يتقاضى أكثر من قيمة العمل الذي بذل في عملية الإنتاج، حسب برودون: "فإنه العمل والعمل فقط، هو المنتج لكل عناصر المال والثروة.. طبقاً لقانون التكافؤ المتغير لكنه الأكيد" كان برودون حريصاً أيضاً على أن يسدي نصيحته القيمة بهذا الخصوص بأن: "قيمة العمل عبارة عن تعبير شخصي، وهو أيضاً ترقب للنتيجة من السبب"[1] يتميز الفكر التبادلي بأنه ينحو نحو التشارك الحر، بشكل بنك تبادلي يدار ديمقراطياً.

الكثير من التبادليين يؤمنون إن السوق بدون تدخل حكومي ستشهد حالات من الانتعاش الاقتصادي لأن الشركات ستضطر للمنافسة مع بعضها على اليد العاملة كما يتنافس العمال على الشركات، إذا أوقفت الحكومات تدخلها في حماية الاحتكارات، فإن كل عامل سينال فعلاً وبشكل طبيعي قيمة "إنتاجه الكامل" بدون أن ينقص من استحقاقات صاحب العمل.. لكن، العامل الأقل إنتاجية سينال أقل من العامل الأكثر إنتاجية كما ستكون الملكيات الشخصية والصغيرة محمية ومصانة..

تبادلية برودون أثرت بشكل كبير على لاسلطويي أمريكا الفرديينبالأخص مع تجارب جوسيا وارين وبنيامين توكر الذي قام بترجمة أعمال برودون إلى الإنكليزية، قام برودون أيضاً بالتأكيد على التشارك بين المنتجين[2] البعض يرى التبادلية على أنها تقع في موقع متوسط بين الفردية والجمعية[3].

---

(1) Proudhon, Pierre- Joseph The Philosophy of Poverty (1847)

(2) "[When] Proudhon's mutualism was introduced into the United States...its similarity to native individualism was quickly recognized. The Proudhonians remained a small sect, but they and the disciples of Warren helped focus interest on "currency reform." Woodcock, George, Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements, Chapter 14, p.459

(3) Avrich, Paul. Anarchist Voices: An Oral History of Anarchism in America, Princetone University Press 1996 ISBN 0-691-04494-5, p.6

Blackwell Encyclopaedia of Political Thought, Blackwell Publishing 1991 ISBN 0-631-17944-5, p.11

اللاسلطوية الجمعية Collectivist anarchism:

اللاسلطوية الجمعية Collectivist anarchism تعرف أيضاً بالجمعية اللاسلطوية "anarcho-collectivism"، هي المدرسة الأكثر بروزاً في فكر ميخائيل باكونين Mikhail Bakunin والقسم المعادي للسلطوية من اتحاد العمال الدولي (1864– 1876)، بعكس التبادلية تنكر الجمعية أي وجود للملكيات الخاصة لوسائل الإنتاج وتعارضها، وعوضاً عن ذلك تنادي بأن الملكية يجب أن تكون جمعية، يتقاضى العمال أجرهم حسب الوقت الذي يبذلونه في الإنتاج، بدل فكرة توزيع المنتجات حسب الحاجة (الموجودة في الشيوعية والماركسية) في الشيوعية اللاسلطوية anarcho-communism.

في أوائل الثمانينات من القرن التاسع عشر 1880، كانت معظم الحركات اللاسلطوية الأوروبية قد اعتمدت مواقع ضمن إطار الشيوعية اللاسلطوية داعمة مبدأ التوزيع حسب الحاجة وليس حسب العمل، مع أن الحركات الأولى في أسبانيا كانت تميل للفكر اللاسلطوي الجمعي.

مع أن اللاسلطوية الجمعية تدافع عن تعويض العمل، فإنهم يتمسكون بإمكانية الانتقال قبل– الثوري إلى النظام الشيوعي الذي يوزع الناتج حسب الحاجة[1] نشأت اللاسلطوية الجمعية مرافقة للماركسية لكنها معاكسة لها، فمع أن الماركسية تدافع وتتطلع بشدة إلى مجتمع جمعي بدون دولة، بسبب معارضة اللاسلطوية الجمعية

(1) Bakunin's associate, James Guillaume,

يتضح ذلك في مجموعة من مقالاته (أفكار حول المنظمات الاجتماعية)1876.

When… production comes to outstrip consumption… [e]veryone will draw what he needs from the abundant social reserve of commodities, without fear of depletion; and the moral sentiment which will be more highly developed among free and equal workers will prevent, or greatly reduce, abuse and waste.

لديكتاتورية البروليتاريا في الماركسية[1].

الشيوعية اللاسلطوية Anarchism communism:

يعتبر جوزيف ديجاك أحد أوائل عرف بالشيوعيين اللاسلطويين وأول شخص وصف نفسه بأنه "اشتراكي ليبرالي"[2]:

Unlike Proudhon, he argued that "it is not the product of his or her labor that the worker has a right to, but to the satisfaction of his or her needs, whatever may be their nature."[3]

من الشيوعيين اللاسلطويين المهمين أيضاً نجد أسماء مثل: بيتر كروبوتكين، إيما غولدمان، ألكسندر بيركمان وإيريكو مالاتيستا، الكثير من الناشطين في حركات التعاونية اللاسلطوية يصفون أنفسهم بأنهم: "شيوعيون لاسلطويون".

كتاب إسحاق بوينت المنشور عام 1932 El comunismo libertario تم اعتماده من قبل الحركات الأسبانية كإعلان ودستور للمجتمع ما بعد الثوري.

يضع الشيوعيون اللاسلطويون هدفاً لهم تحقيق مجتمع مؤلف من "تنوع لامتناه من المجموعات والتجمعات federations من مختلف الأحجام والدرجات... لكل غرض أو عمل سكن" حيث يتم توزيع الثروة (الإنتاج) طبقاً للحاجات المحددة شخصياً لكل شخص، بحيث يمكن لكل شخص "أن يحصل على تأمين وتطوير مواهبه وقدارته الأخلاقية والفنية والمعرفية" his faculties, intellectual, artistic and moral" بدلاً من تطوير أمور محصورة معدودة فقط.

---

(1) Bakunin, Mikhail; مذهب الدولة و مذهب اللاسلطوية:

They [the Marxists] maintain that only a dictatorship— their dictatorship, of course— can create the will of the people, while our answer to this is: No dictatorship can have any other aim but that of self-perpetuation, and it can beget only slavery in the people tolerating it; freedom can be created only by freedom, that is, by a universal rebellion on the part of the people and free organization of the toiling masses from the bottom up.

(2) De l'être- humain mâle et femelle- Lettre à P.J. Proudhon par Joseph Déjacque (in French)

(3) (3) a b Graham, Robert Anarchism (Montreal: Black Rose Books 2005) ISBN 1-55164-251-4[3]

العاونية اللاسلطوية أو النقابية اللاسلطوية Anarcho-syndicalism:



العلم المستخدم من قبل النقابية اللاسلطوية

شهد أوائل القرن العشرين نشوء حركـة التعاونيـة أو النقابيـة اللاسـلطوية Anarcho-syndicalism كمدرسة مستقلة من الفكر اللاسلطوي تركز أساسـاً علـى الحركة العمالية أكثر من سابقاتها من المدارس اللاسلطوية، تعتبر التعاونية اللاسلطوية الاتحادات والتجمعات التجارية كقوة كامنة للتغيير الاجتماعي الثوري، الذي سيستبدل الرأسمالية والدولة بمجتمع جديد محكوم ديمقراطياً من قبل العمال، تبحـث التعاونيـة اللاسلطوية عن إزالة النظام الاحتكاري الطبقي وإلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، باعتبار هذه الملكية هي سبب نشوء الطبقات الاجتماعية.

ثلاثة مبادئ أساسية تميز مدرسة التعاونيـة اللاسـلطوية: تـضامن العمـال workers' solidarity، الفعل المباشـر direct action والإدارة الذاتيـة مـن قبـل العمال، كما يظهر أحياناً ذكر لمصطلح إضراب عام general strike.

رودولف روكر أحد أهم الأصوات في حركات التعاونية اللاسلطوية قام بكتابة أبحاث مهمة ووجهات نظره حول أصل الحركة ولماذا يعتقد أنها ذات أهمية لمـستقبل العمال في منشوره عام 1938 Anarchosyndicalism، مع أن هذه المدرسة تترافق على الأكثر مع نضال العمال في أوائل القرن العشرين خاصة في فرنسا وأسبانيا، فمـا زال هناك العديد من الحركات التعاونية اللاسلطوية فعالة إلـى اليـوم، إلا أن بعـض اللاسلطويين المعارضين لها يحاولون إخراجها من دائرة اللاسلطويين.

اللاسلطوية الفردية Individualism anarchism:

اللاسلطوية الفردية اتجاه فلسفي لاسلطوي يؤكد كثيراً على فكرة المساواة في الحرية والملكية الفردية الخاصة، آخذة الكثير من مبادئ وتقاليد الليبرالية الكلاسيكية[1] اللاسلطويون الفرديون يعتقدون أن "الوعي الفردي وميزة الاهتمام الذاتي يجب أن لا يحدها شيء سواء كان جسم جمعي collective body أو سلطة عامة public authority.

لامارك Lamarck:

هو جان باتيست مونيه، شوفالييه دو لامارك Jean-Baptiste Lamarck 1744- 1829، عالم طبيعيات وأحد المؤسسين الرئيسيين للبيولوجيا المعاصرة، قادته تأملاته إلى رفض ثباتية كوفييه، الذي كان يعتقد بالصفات الثابتة للكائنات الحية التي خلقت خلقاً منفصلاً ومستقلاً، فعمق التصورات التي سبق أن عبر عنها بوفون، مؤكداً، من جهة، على وحدة الحياة- كمفهوم معارض تماماً للاعضوية- كثمرة لنظام متدرج وتراتبي، ومن جهة أخرى، على فكرة تحول الأنواع بفعل الظروف الخارجية المحيطة التي بوسعها أن توقف طبيعة انتشار الحياة أو تغيرها، استعاد لامارك إحدى أفكار ديديرو التي تقول بالوحدة الجدلية بين الأجهزة والحاجة، مؤكداً على أن بوسع الوسط الخارجي أن يغير أو يولد حاجة مستمرة، تفعل فعلها على العضو، وتؤدي إلى إيجاده حتى، فكما أن بوسع عضو أن يضمحل ويختفي نتيجة قلة استعماله أو عدمه، فإن استعماله المكثف والمستمر يطوره: فالزرافة، مثلاً، المضطرة، بسبب وجودها في ظروف مناخية جافة، إلى رعي أوراق الأشجار، تبذل جهوداً استثنائية من أجل ذلك، مما انعكس استطالةً استثنائية في رقبتها وقوائمها.

وترتكز هذه التحولية على قانون الوراثة الذي قبله معظم علماء الطبيعة حينئذٍ- حتى جاء فايتسمان الذي نقض هذه التصورات نقضاً نهائياً، أما اللاماركية

---

(1)Madison, Charles A. (1945). "Anarchism in the United States". Journal of the History of Ideas 6 (1): 46-66

الحديثة، التي تفترض أيضاً وراثة الصفات المكتسبة، فهي ترتكز على الفكرة القائلة بأن التطور الفردي هو غالباً نتيجة مباشرة لتأثير الوسط المحيط.

المؤلفات الرئيسية: نظام الحيوانات اللافقرية (1801)، أبحاث على تنظيم الأنواع (1802)، فلسفة علم الحيوان (1809).

لانهاية Infinity:

كلمة لانهاية (infinity) تدل على "ما لا حدود له" أو "اللامنتهي" أو "غير المحدود" تستخدم بعدة مفاهيم مختلفة لكن يجمع بينها جميعاً فكرة واحدة هي "عدم وجود نهاية" أو "أنها أكبر من أكبر شيء يمكن تخيله" (ما وراء الخيال أو ما وراء التصور) من هذا المنطلق فهي ترتبط بالفلسفة والرياضيات والإلهيات والحياة اليومية أيضاً.

وأوّل من استعمل الرمز المعروف الآن (∞) لهذا التعبير، كان جون والّيس (John Wallis) سنة 1655 في مؤلفيه: الأوّل De sectionibus conicis وبعدها في Arithmetica Infinitorum.

في الثقافة الشعبية، اللانهاية عادة هي شيء يمكن تشبيهه "بأكبر عدد ممكن" أو "أبعد مسافة ممكنة" ففي ذهن الكثير يبقى التساؤل: ما هو بعد اللانهاية، لكن الكثير أصبح يعتبر سؤال ما بعد اللانهاية أمراً سخيفاً لأن اللانهاية تمثل رمز لما لا يمكن تخيل ما هو أكبر منه، في الرياضيات، اللانهاية تستخدم كما لو أنها عدد يقاس به شيء أو كمية ويرمز له (∞) لكن من الواضح انه كيان مختلف عن أي كيان عددي آخر في خاصياته وسلوكه، يستخدم بشكل خاص في حساب التفاضل والتكامل وحساب النهايات، أعداد ألف aleph number، الصفوف في نظرية المجموعات، مجموعة نهاية– ديديكايند Dedekind-infinite set، الأعداد الترتيبية الكبيرة large cardinal، مفارقة روسل، عدد حقيقي فائق أعداد حقيقية فائقة، الهندسة الإسقاطية projective geometry، الأعداد الحقيقية الممددة extended real number وأخيراً اللانهاية المطلقة absolute Infinite.

في الفلسفة، اللانهاية يمكن أن تنسب لأي فضاء أو مكان أو زمان كما في antinomy الأول لكن بشكل عام تحاول الفلسفة والإلهيات أن تستكشف اللانهاية ضمن نقاشها للأعظم والمطلق the Absolute، والله وأيضاً مفارقات زينون Zeno's paradoxes، ففي الفلسفة الإغريقية: يعتبر ألكساندر اللامحدود هو أصل كل شيء، تصنيلاً: تحليل رياضي.

لذة Hedonism:

اللذة مذهب غير أخلاقي فلسفي، يرى أن اللذة هي الشيء الخيِّر الوحيد في الوجود، وهو مذهب قديم جديد في الوقت نفسه، فقد تأسس بالفعل في العهد اليوناني القديم، وظهر بثوبه الجديد في مذهب المنفعة الذي نادى به فلاسفة أوروبا في الوقت الحاصر.

ومن أبرز شخصياته القديمة أبيقور اليوناني 343– 270 ق.م، ولد في أثينا في اليونان، وقد اختلف الكتاب في أفكاره وحياته الخاصة، فبعض الكتاب المتأخرين يصف حياته بالحياة المنعمة اللاأخلاقية، إلا أن البعض الآخر يقول: إن كل خطاباته تدل على أنه الإباحية الأخلاقية أو ما شابه ذلك من مفاهيم.

ومن أبرز شخصياته الحديثة:

- جيرمي بنتام (1748م– 1823م) وهو أول فيلسوف إنكليزي أبرز مذهب اللذة في القرن التاسع عشر الميلادي، وذلك في كتابه مقدمة لأصول الأخلاق والتشريع.
- جون ستيوارت ميل (1806– 1873م) وهو الفيلسوف الإنجليزي الذي نادى باللذة والمنفعة، أيضاً.
- جون لوك (1632– 1704م) وهو فيلسوف إنكليزي، قال: إن فكرة الخير: يجب أن تعرف بأنها هي نفسها كلمة اللذة، أو على الأقل تعرف تعريفاً يردها إلى اللذة، وعارض نظرية الحق الإلهي، وقال إن الاختيار هو أساس المعرفة.

الأفكار والمعتقدات:

- يمكن اختصار أفكار مذهب اللذة بالتالي:

1- إن اللذة هي وحدها الخير، وهي خير الدوام، ولا توجد اللذة إلا من خلال إقصاء الألم وكل ما يعكر صفو العقل، ولا يقصد باللذة لذات أصحاب الشهوات الحسية ولا إدمان الشراب.

اللغة Language:

يمكن معرفة الفرق بين الإنسان والحيوان، إذ من الملاحظ أنه ليس في الناس، ولا نستثني البلهاء منهم، من هم من الغباوة والبلادة بحيث يعجزون عن ترتيب الألفاظ المختلفة بعضها مع بعض، وعن تأليف كلام منها يعبرون به عن أفكارهم، في حين أنه لا يوجد حيوان يستطيع أن يفعل ذلك مهما يكن كاملاً، وظروف نشأته مؤاتية، وهذا لا ينشأ عن نقص في أعضاء الحيوانات، لأنك تجد العقعق والببغاء يستطيعان أن ينطقا ببعض الألفاظ مثلنا، ولكنك لا تجدهما قادرين مثلنا على الكلام، نعني كلاماً يشهد بأنهما يعيان ما يقولان، في حين أن الناس الذين ولدوا صماً بكماً، وحرموا الأعضاء التي يستخدمها غيرهم للكلام، كحرمان الحيوانات أو أكثر، قد اعتادوا أن يخترعوا من تلقاء أنفسهم إشارات يفهمها من يجد الفرصة الكافية لتعلم لغتهم، لوجوده باستمرار معهم، وهذا لا يدل على أن الحيوان أقل عقلاً من الإنسان فحسب، بل يدل على أنه لا عقل له البتة، لأننا نرى أن معرفة الكلام لا تستلزم إلا القليل من العقل، ولما كان من الملاحظ أن بين أفراد النوع الواحد من الحيوان تبايناً كتباين أفراد الإنسان، وأن بعضها أيسر تدريباً من بعض، كان من البعيد عن التصديق أن قرداً أو ببغاء من أكمل أفراد نوعه لا يساوي في ذلك أغبى طفل، أو على الأقل طفلاً مضطرب المخ، إلا إذا كانت نفس الحيوان من طبيعة مغايرة كل المغايرة لطبيعة نفوسنا.

فيجب علينا إذن أن لا نخلط بين الكلام والحركات الطبيعية، التي تدل على الانفعالات، التي يمكن للآلات أن تقلدها، كما تقلدها الحيوانات ولا أن نعتقد، مع بعض الأقدمين، أن الحيوانات تتكلم، وإن كنا لا نفهم لغتها، لأنه لو كان ذلك صحيحاً لكان في

استطاعتها أيضاً، ما دام لها كثير من الأعضاء المشابهة لأعضائنا، أن تفهمنا ما يختلج في صدورها كما تتفاهم وأبناء جنسها.

العلاقة الضروريّة بين الدال والمدلول:

إن كل التسميات التي تحيل إلى نفس الواقع، لها قيمة متساوية، فأن توجد هذه التسميات، ذلك هو دليل إذن على أن أياً منها لا يمكنه أن يدعي الانفراد بالتسمية في ذاتها على وجه الإطلاق، هذا صحيح، بل إنه من البداهة بمكان بحيث أنه لا يفيد بشيء يذكر، إن الشكل الحقيقي لأعمق من هذا بكثير، إذ يتمثل في الكشف عن البنية الخفية للظاهرة التي لا ندرك منها سوى المظهر الخارجي، كما يتمثل في وصف علاقتها بمجموع التمظهرات التي تتوقف عليها.

وهكذا الشأن في العلامة اللسانية، فأحد مكونات العلامة هي الصورة الصوتية ويشكل الدال، أما المكون الآخر فهو المفهوم ويشكل المدلول.

إن العلاقة بين الدال والمدلول ليست اعتباطية بل هي على عكس ذلك علاقة ضرورية، فالمفهوم (المدلول) "ثور" مماثل في وعيي بالضرورة للمجموع الصوتي (دال).. الثاء والفتحة والواو والراء والتنوين... وكيف يكون الأمر على خلاف ذلك ؟ فكلاهما نقشا في ذهني، وكلّ منهما يستحضر الآخر في كل الظروف. ثمة بينهما اتحاد وثيق إلى درجة أن المفهوم "ثور" هو بمثابة روح الصورة الصوتيّة "الثاء والفتحة والواو والراء والتنوين" إن الذهن لا يحتوي على أشكال خاوية، أي لا يحتوي على مفاهيم غير مسماة (...).

إن الذهن لا يتقبل من الأشكال الصوتية إلا ذلك الشكل الذي يكون حاملاً لتمثل يمكنه التعرف عليه، وإلا رفضه بوصفه مجهولاً وغريباً، فالدال والمدلول، التمثل الذهني والصورة الصوتية، هما في الواقع وجهان لأمر واحد ويتشكلان معاً كالمحتوي والمحتوى، فالدال هو الترجمة الصوتيّة للمفهوم، والمدلول هو المقابل الذهني للدال، إن وحدة الجوهر هذه للدال والمدلول هي التي تضمن الوحدة البنيويّة للعلامة اللسانية.

اعتباطية العلامة اللسانية:

إن الرابط الذي يجمع بين الدال والمدلول رابط اعتباطي أو بعبارة أخرى، وبما أننا نعني بكلمة علامة المجموع الناتج عن الجمع بين الدال والمدلول يمكننا أن نقول بصورة أبسط: إن العلامة اللسانية اعتباطية.

وهكذا فإن المفهوم "أُختٌ" لا تربطه أي علاقة داخلية بتتابع الأصوات التالي: الهمزة، الضمة والخاء والتاء والتنوين الذي يقوم له دالاً، ومن الممكن أن تمثله أي مجموعة أخرى من الأصوات: ويؤكد ذلك ما يوجد بين اللغات من فوارق في تسمية الأشياء بل واختلاف اللغات نفسها، فالمدلول " ثَورٌ" دال ثور (الثاء والفتحة والواو والراء والضمة والتنوين) في العربية و(بوف) في الفرنسية و(أوكس) في الألمانية.

وقد استعمل بعضهم كلمة symbole أي رمز ويعني بها العلامة اللسانية أو بعبارة أدق ما سميّناه الدال، لكن فيه عيوباً تحول دون قبوله وترجع بالذات إلى مبدئنا الأول، فالرمز يتميز بكونه ليس دائماً اعتباطياً تماماً، فهو ليس خاوياً، بل نجد فيه شيئاً طفيفاً من الربط بين الدال والمدلول: فلا يمكن أن نعوض الميزان رمز العدالة بما اتفق من الأشياء الأخرى كالعربة مثلاً.

ثم إن كلمة اعتباطي تستوجب كذلك إبداء ملاحظة: فلا ينبغي أن يفهم منها أن الدال خاضع لمحض اختيار المتكلم إذ سنرى فيما يلي أنه ليس بوسع الفرد أن يلحق أي تغيير بعلامة قد اتفقت عليها مجموعة لسانية ما، إنما تعني أن الدال أمر غير مبرر أي أنه اعتباطي بالنسبة إلى المدلول وليس له أي رابط طبيعي موجود في الواقع.

حدود اللغة:

وقصارى القول إننا لا نرى الأشياء ذاتها، بل نحن إنما نكتفي- في معظم الأحيان- بقراءة تلك البطاقات الملصقة عليها، وهذا الميل المتولد عن الحاجة قد تزايد شدة تحت تأثير اللغة، والسبب في ذلك هو أن الألفاظ (فيما عدا أسماء الأعلام) تدل على أجناس، ولما كان اللفظ لا يستبقي في الشيء إلا أعم وظيفة له وأكثر جوانبه ابتذالاً، فان من شأنه حينما يتسلل بيننا وبين الشيء، أن يحجب صورته عن عيوننا، إذا لم تكن الصورة قد توارت من قبل خلف تلك الحاجات التي عملت على ظهور ذلك

اللفظ نفسه، وليست الموضوعات الخارجية وحدها هي التي تختفي عنا، بل إن حالاتنا النفسية هي الأخرى لتفلت من طائلتنا بما فيها من طابع ذاتي شخصي حي أصيل، وحينما نشعر بمحبة أو كراهية أو حينما نحس في أعماق نفوسنا بأننا فرحون أو مكتئبون فهل تكون عاطفتنا ذاتها هي التي تصل إلى شعورنا بما فيها من دقائق صغيرة شاردة وأصداء عميقة باطنة، أعني بما يجعل منها شيئاً ذاتياً على الإطلاق ؟.... الواقع أننا لا ندرك من عواطفنا سوى جانبها غير الشخصي، أعني ذلك الجانب الذي استطاعت اللّغة أن تميزه مرة واحدة وإلى الأبد... إننا نحيا في منطقة متوسطة بين الأشياء وبيننا أو نحن نحيا خارجاً عن الأشياء، وخارجاً عن ذواتنا أيضاً...

الآخر والتواصل:

إما أنا أو الآخر، علينا أن نختار بينهما، هكذا قيل، غير أننا نختار الواحد ضد الآخر، ونؤكد حينئذ النزاع، فيحوّلني الآخر إلى موضوع ثم ينفيني، وأنا بدوري أحول الآخر إلى موضوع ثم أنفيه، هكذا قيل، لكن نظرة الآخر لا تحولني في حقيقة الأمر إلى موضوع، كما أن نظرتي لا تحول الآخر إلى موضوع إلا إذا انسحب كل منا داخل طبيعته المفكرة وأضحى كل منا نظرة لا إنسانية بالنسبة إلى الآخر، إلا إذا أحس كل منا بأفعاله، لا من حيث أن الآخر يستعيدها ويفهمها، بل من حيث هو يلاحظها كما لو كانت أفعال حشرة، هذا ما يحصل مثلاً عندما يسلط علي نظر شخص مجهول.

غير أن الإحساس بوطأة موضعة كل واحد منا بفعل نظرة الآخر، هذا الإحساس لا يصبح ممكنا في هذه الحالة إلا لأنه يحل بدل تواصل ممكن، إن نظرة كلب إلي لا تحرجني البتة، فرفض التواصل هو كذلك ضرب من التواصل، إن الحرية التي تتخذ شتى الأشكال، والطبيعة المفكرة، وهوية الشخص التي لا يشاركه فيها أحد، والوجود الذي لا قيمة له ولا معنى، كل هذا يرسم لدي ولدى الآخر حدود كل تعاطف، ويعلق التواصل فعلاً، لكن لا يقضي عليه.

فان كان الأمر يتعلق بشخص مجهول لم ينطق بعد تجاهي بكلمة واحدة، يبقى بوسعي الاعتقاد أنه يعيش في عالم مغاير لعالمي، عالم لا تستحق فيه أفعالي ومشاعري أي مكان، لكن يكفي أن ينطق بكلمة أو أن تصدر عنه حركة تنم عن نفاد صبره حتى

يكف عن الاستعلاء علي، ذلك إذن هو صوته، وتلك هي أفكاره، ذلك هو إذن المجال الذي كنت أعتقد أني لا أطاله، إن أي كائن (إنساني) لا يستعلي على الكائنات (الإنسانية) الأخرى بشكل نهائي إلا متى ظل عاطلاً وجاثماً على اختلافه الطبيعي.

اللغة أداة اندماج الإنسان في العالم:

لا تشكل اللغة واقعاً نموذجياً عن الإنسان المتكلم، فلا هي بالكلمة الربانية ولا هي بالنسق المغلق والكامل أو الآلة الروحانية المنتظمة لحياة الأفراد بما لها من خاصية أنطولوجية، إن الكلام الإنساني لا يكتفي بترديد حقيقة سابقة، ولو كان الأمر كذلك لأنتفت من الكلام كل فعالية داخلية، وكل فلسفة لا ترى في الإنسان المقياس، فهي تفصل الكلام إلى لغة خالقة متعالية وأخرى إنسانية مخلوقة، خالية من كل مبادرة ومن كل مواكبة للحياة، ولكن حتى الجمع بين هاتين اللغتين لا يساوي اللغة الإنسانية، لذلك فإنه ينبغي علينا من الآن فصاعداً أن نعتبر الكلام لا نسقاً موضوعياً منسوباً إلى ضمير الغائب، وإنما عملاً شخصياً، أن يأخذ المرء الكلمة، فذلك من مهامه الرئيسية.

ولابد هنا من العودة إلى المعنى الحرفي لهذه العبارة، إذ لا وجود للغة قبل المبادرة الشخصية التي تحركها، أما اللسان الجاري فإنه يوفر فقط إطار يتحقق ضمنه فعل المتكلم، والكلمات ودلالاتها تكون إمكانات على ذمة الإنسان المتكلم تكتمل البتة ولا تتوقف أبداً من الحركة، إن لغة الشخص ليست في تحققها الفعلي مخضعة للمعجم بل إن المعجم هو الذي يتعين عليه أن يتعقب أثر الكلمة الحية وأن يبوب دلالاتها.

وبهذا تظهر لغة حية ما على أنها لغة أناس أحياء (...) إن العنصر الذي قدم منه الكلام هو كل مركب يحركه قصد إلى الدلالة (...) وفي حياة الفكر لا يجب أن نعتبر أن الجملة مركبة من ألفاظ، بل الأصح أن نقول إن الألفاظ هي بمثابة خزان الجمل الترسبي حيث تتسظهر إرادات التعبير.

ليس أبلغ من هذا إيضاحاً لكون الكلام الإنساني هو فعل على الدوام، فاللغة الأصيلة إذاً تتدخل في وضع ما كلحظة من لحظاته أو كرد فعل عليه، ومهمتها حفظ توازن ذلك الوضع أو استعادته، وتأمين اندماج الشخص في العالم، وتحقيق التواصل.

الكلام:

لما كانت الكلمات جزءاً من المخيلة، أي لما كنا ننحت العديد من التصورات وفق ما للكلمات من تركيب مجمل في الذاكرة... فليس من شك في أن هذه الكلمات قد تكون شأنها شأن المخيلة سبباً في أخطاء فادحة كثيرة إن لم نحترس منها احتراساً شديداً، زد على ذلك أنها من تآليف العامة التي اصطلحت عليها وفقاً لمنظورها الخاص، وإذ ذاك فهي لا تعدو إلا أن تكون علامات للأشياء على نحو ما تكون عليه هذه الأشياء في المخيلة لا على نحو ما تكون عليه في العقل، وهو ما يبدو جلياً في كوننا غالباً ما نطلق على الأشياء التي لا توجد في المخيلة وإنما توجد في العقل فحسب أسماء منفية كقولنا: لاجسماني، لا محدود، وما إلى ذلك، وأيضاً في كوننا نعبر سلباً عن العديد من الأشياء بينما هي في الواقع أشياء إيجابية أو العكس بالعكس كقولنا: غير مخلوق غير تابع، غير محدود، غير فان، ذلك أننا نتخيل بالتأكيد نقائضها بأكثر سهولة، مما يجعل نقائضها هذه ترد هي الأولى على الناس الأولين وتحتكر الأسماء المثبتة، فنحن نثبت أو ننفي العديد من الأشياء لأن طبيعة الكلمات لا طبيعة الأشياء، هي التي تتحمل ذلك، إن جهلنا بهذا الأمر قد يجعلنا ننخدع بسهولة فننظر إلى الباطل على أنه الحق.

رسالة في إصلاح العقل:

إن الألسن المختلفة مقارنة ببعضها البعض تظهر أننا لا نصل أبداً بواسطة الكلمات إلى الحقيقة ولا إلى تعبير مطابق: لولا ذلك لما كان هناك ألسنة جد مختلفة.

إن الشيء "في ذاته" (ستكون بالضبط هذه هي الحقيقة الخالصة دون نتائج) حتى بالنسبة لمن يصنع اللسان يتعذر إدراكه ولا يستحق الجهود التي يتطلبها.

إن من يصنع اللسان يشير فقط إلى علاقات الأشياء بالبشر ويستعين للتعبير عنها بأكثر الاستعارات جرأة، تنقل أولاً إثارة عصبية إلى صورة، وهذه

أول استعارة، الصورة من جديد تحولت إلى صوت متمفصل وهذه ثاني استعارة وفي كل مرة هناك قفزة كاملة من دائرة إلى دائرة أخرى مغايرة كلياً وجديدة.

يمكننا أن نتخيل رجلاً أصماً كلياً ولم يكن له قط إحساس بالصوت ولا بالموسيقى: هذا الرجل بنفس اندهاشه لذبذبات رومون شلاندي[1] الصوتية المرسومة في الرمل يجد علتها في ارتعاش الحبال ويقسم بعدها استناداً إلى ذلك أنه لابد يعرف الآن ما يسميه الناس "صوتاً"، هكذا هو الأمر بالنسبة لنا جميعاً بخصوص اللغة.

إننا نعتقد معرفة شيء ما بخصوص الأشياء ذاتها عندما نتحدث عن أشجار عن ألوان عن ثلج وعن أزهار بينما نحن لا نملك شيئاً سوى استعارات عن الأشياء لا تتطابق مطلقاً مع الكيانات الأصلية مثل الصوت كرسم على الرمل، إن مجهول (س) "الشيء في ذاته" الغامض مأخوذ مرة كإشارة عصبية ثم كصورة وأخيراً كصوت متمفصل، وفي كل الحالات لا تنبثق ولادة اللغة منطقياً وكل المواد التي داخلها وبواسطتها يشتغل رجل الحقيقة، العالم والفيلسوف، ويبني لاحقاً، إن لم تكن متأتية من التحليق في السحب ليست متأتية أيضاً في كل الحالات من جوهر الأشياء.

ونحن حين نتعلم لغة أجنبية نستطيع أن نخضع أنفسنا لتجربة تشبه تجربة الطفل، ثم لا يكفينا أن نحرر معجماً جديداً أو أن تعرف أنفسنا جهازاً مجرداً من القواعد النحوية كل ذلك ضروري ولكنه الخطوة الأولى وأقل الخطوتين أهمية وأهم منها أن نتعلم التفكير باللغة الجديدة وإلا بقيت جهودنا عقيمة لا تثمر ولا تكمن الصعوبة في تعلم لغة جديدة بقدر ما تكمن في نسيان لغة قديمة فنحن قد فقدنا الحالة العقلية التي كانت لدى الطفل حين تقدم أول مرة من فكرة العالم الموضوعي أما اليافع فإن العالم الموضوعي لديه شكلاً محدداً نتيجة لفعالية الكلام

(1) شلاندي: فيزيائي ألماني درس الذبذبات الصوتية بواسطة رسومه الرملية.

وهي فعالية قد شكلت فعالياتنا الأخرى جميعاً واتحدت من ثمة مدركاتنا ومحسوساتنا وأفكارنا مع مصطلحات لغتنا الأم وأشكال الكلام فيها.

وإذاً.. نحتاج جهوداً جبارة لكي نحل الرابطة التي تصل بين الكلمات والأشياء ومع ذلك فإن علينا حين نشرع في تعلم لغة جديدة أن نبذل مثل هذه الجهود وأن نفصل بين ذلك العنصرين فإن تغلب المرء على هذه الصعوبة خطى خطوة هامة في تعلم لغة ما، وحين نتغلغل في روح لغة أجنبية يتراءى لنا دائماً أننا ندخل عالماً جديداً له مبناه الفكري الخاص به وهذا يشبه رحلة استكشاف في بلاد غريبة أما الكسب العظيم الذي نناله من هذه الرحلة فهو أن ننظر إلى لغتنا الأم في ضوء جديد يقول جوته "إن من لا يعرف لغات أجنبية لا يعرف شيئاً من لغته".

لوغوس Logos:

لوغوس (بالإغريقية: Λούος) (بالإنكليزية: Logos) وتعني حرفياً (الكلمة الإلهية)، ولكن اختلفت معانيها بين الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين وكذلك بين المدارس الفلسفية والفلسفة الدينية.

عند هرقليطس:

هرقليطس، أول من قال بـ اللوغوس، في أنه "القانون الكلي للكون"، يقول هرقليطس: "كل القوانين الإنسانية تتغذى من قانون إلهي واحد: لأن هذا يسود كل من يريد، ويكفي للكل، ويسيطر على الكل"، ووافقه الرواقيون وقالوا أن العقل أو اللوقوس هو المبدأ الفعال في العالم، وهو الذي يشيع في العالم الحياة، وأنه الذي ينظم ويرشد العنصر السلبي في العالم ويعنون "المادة"، وقال ذيوجانس اللائرسي عن مذهب الرواقيين: "يقول الرواقيون أن اللوغوس هو المبدأ الفعال في الهيولي، إنه الله، وهو سرمديّ، وهو الفعال لكل شيء من خلال المادة".

عند فيلون اليهودي:

قال فيلون عن اللوغوس أنه أول القوى الصادرة عن الله، وأنه محل الصور، والنموذج الأول لكل الأشياء، وهو القوة الباطنة التي تحيي الأشياء وتربط بينها، وهو

يتدخل في تكوين العالم، لكنه ليس خالقاً، وهو الوسيط بين الله والناس، وهو الذي يرشد بني الإنسان ويمكنهم من الارتفاع إلى رؤية الله، ولكن دوره هو دائماً دور الوسيط، ويقينه بأنه "إلهي" θέος ويميزه من الله بأداة التعريف التي تضاف إلى الله οθέος ولكنها لا تضاف إلى اللوغوس.

في العهد القديم:

من بين أسفار العهد القديم في الكتاب المقدس، هناك سفر باسم "سفر الحكمة لسليمان" ويصف فيه صاحبه الحكمة بأنها بالقرب من الله أو عند الله تشاركه عرشه الإلهي وأنها صادرة عن مجده، وتساعده في عملية الخلق، وتسري في كل الأشياء وتحقق وحدة العالم، ويمكن أن تتصل بمن من البشر مستعدين لتلقيها، لتقدس أرواحهم وتؤمّن لها الخلود عند الله: وهذه الحكمة تسمى في عدة مواضع باسم "اللوغوس"، وهذا اللوغوس (الكلمة) الذي فيه جعل إله إسرائيل، رب الرحمة، كل الأشياء، وبه نجا شعب إسرائيل وسينجّي كل النفوس التي تتلقاه.

في العهد الجديد:

يستهل يوحنا في الإنجيل الرابع المنسوب إليه، بالحديث عن (الكلمة): "في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، والله هو الكلمة، به كل شيء كان، وبغيره لم يكن شيء مما كان". وجاء في خاتمة رسالته الأولى وفي الرؤيا المنسوبة إليه أيضاً أن هذا اللوغوس أو الكلمة، هو الذي كان قبل خلق الكون، كان عند الله، وهو هو الله، وهذا اللوغوس أو الكلمة، تجسد، أي اتخذ جسداً، وحلّ بين الناس، فكشف لهم حقيقة النجاة (الخلاص) وبث فيهم الحياة الخالدة، ممكنا لهم من أن يصيروا أبناء الله. وبالجملة : أنه يسوع المسيح.

وهذا اللوغوس، عند القديس يوحنا، لا يماثل تماماً الحكمة في سفر الحكمة، ولا اللوغوس عند فيلون والأفلاطونية المحدثة، لأنه عند يوحنا هو الله نفسه، وليس قوة تابعة لله كما هي الحال عند فيلون.

عند آباء الكنيسة:

في أثر يوحنا جاء الآباء المسيحيون: يوستينوس، وكليمانس السكندري، واوريجانس السكندري، فوجدوا في فكرة اللوغوس وسيلة لتفسير الاتفاق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة المسيحية، بأن ادعوا أن اللوغوس هو مصدر كلتيهما، والينبوع الوحيد لكل حقيقة، وفي تصوّر آباء الكنيسة لـ اللوغوس، أكدوا أمرين:

- التساوي التام بين اللوغوس وبين ابن الله وبين الله الآب.
- مشاركة الجنس البشري في اللوغوس من حيث هو العقل.

عند الغنوصيين:

قرر الغنوصيون أن اللوغوس هو أدنى الأيونات، وأنه الذي يتولى تكوين العالم، فتصدى لهم القديس ارينايوس وأكد المساواة التامة بين الله وبين اللوغوس وبين الروح القدس.

عند أوريجانس فيما بعد:

حاول أوريجانس في القرن الثالث أن يفرّق في الدرجة بين الله الآب وبين اللوغوس، وقرر أنه يمكن أن ننعت اللوغوس بأنه وجود الموجودات، وجوهر الجواهر، وصورة الصور، لكننا لا نستطيع أن ننعت الله الآب بمثل هذه النعوت، لأنه يتجاوزها جميعاً، صحيح أن اللوغوس أزليّ مع أزلية الله الآب، لكن ذلك ليس بنفس المعنى، إن الله الآب هو الحياة و"الابن" يستمد الحياة من "الآب".

قرار المجامع الكنسية:

رفضت الكنيسة في مجامعها (نيقيه، أفسس 325- 431) تفسير أوريجانس، واعتبرته هرطقة، وبقيت على الرأي الأول وهو القول بالتساوي بين الله وبين الابن والذي هو الكلمة (اللوغوس)، ومنذ ذلك التاريخ صار اللوغوس يشكل معنى دينياً، أكثر منه فلسفياً.

عند الصوفية المسلمين:

منذ تحول اللوغوس إلى معنى ديني، وجد خصوصاً عند الصوفية المسلمين، بخاصة عند ابن عربي.

عند الفلاسفة المحدثين:

لم يعد لـ اللوغوس مكان عند المحدثين، اللهم إلا على سبيل التعبير الديني عن بعض الاتجاهات، كما هو موجود عند فتشه Fichte في كتابه "المدخل إلى الحياة السعيدة" حين استشهد بمطلع إنجيل يوحنا للتدليل على الاتفاق بين مثاليته وبين المسيحية، لكنه يرى في اللوغوس أنه هو "الأنا".

ليبرالية Liberalism:

الليبرالية (liberalism) اشتقت كلمة ليبرالية من ليبر liber وهي كلمة لاتينية تعني الحر، والليبرالية حالياً مذهب أو حركة وعي اجتماعي سياسي داخل المجتمع، تهدف لتحرير الإنسان كفرد وكجماعة من القيود السلطوية الثالثة (السياسية والاقتصادية والثقافية)، وتتحرك وفق أخلاق وقيم المجتمع الذي يتبناها تتكيف الليبرالية حسب ظروف كل مجتمع، وتختلف من مجتمع غربي متحرر إلى مجتمع شرقي محافظ، والليبرالية أيضاً مذهب سياسي واقتصادي معاً ففي السياسة تعني تلك الفلسفة التي تقوم على استقلال الفرد والتزام الحريات الشخصية وحماية الحريات السياسية والمدنية وتأييد النظم الديمقراطية البرلمانية والإصلاحات الاجتماعية.

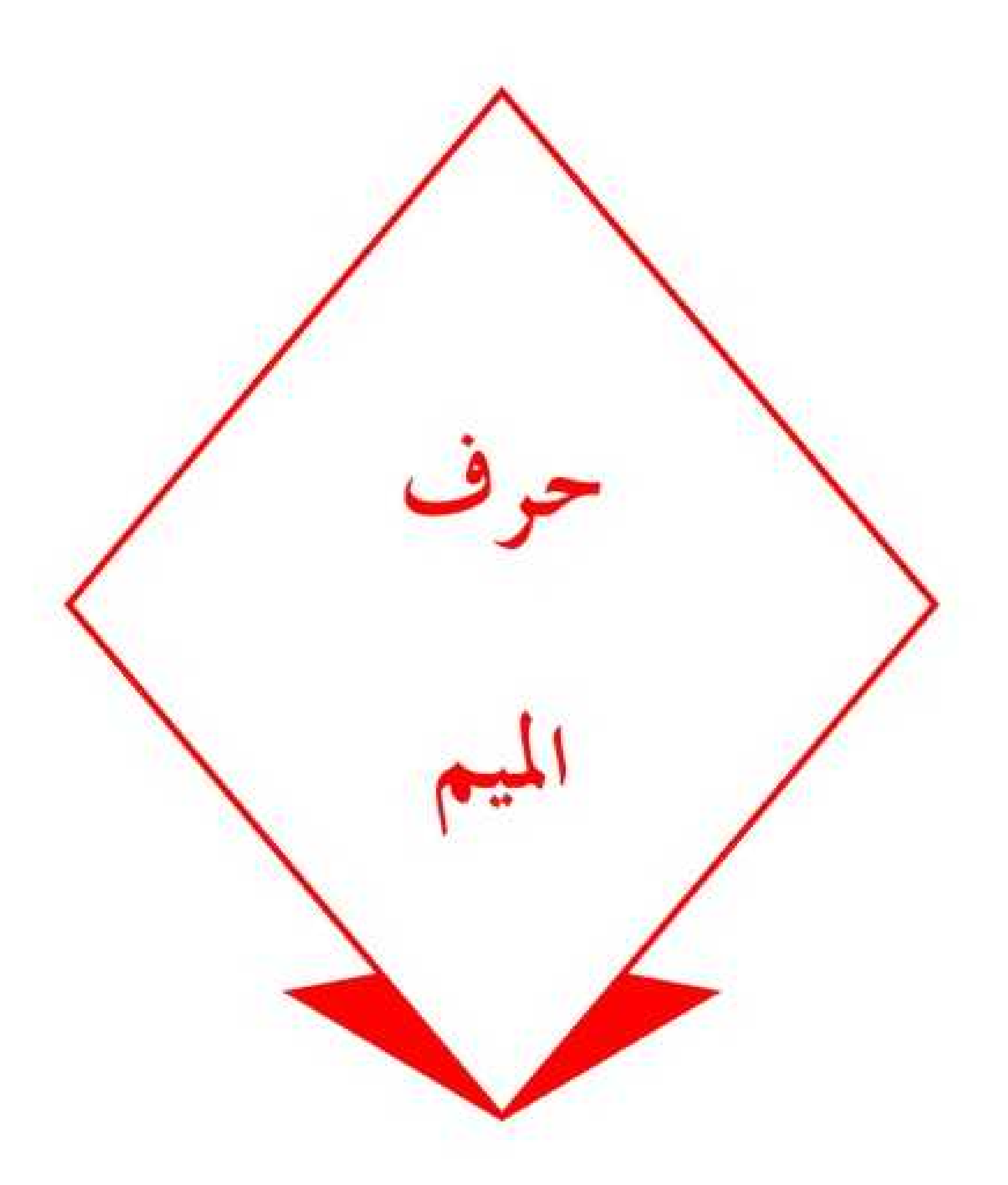
وأما في الاقتصاد فتعني تلك النظرية التي تؤكد على الحرية الفردية الكاملة وتقوم على المنافسة الحرة واعتماد قاعدة الذهب في إصدار النقود.

والليبرالية لون من الفلسفة السياسية، ظهر في ظل الرأسمالية، وتضرب الليبرالية جذورها الفكرية في مذهب لوك والمتنورين الفرنسيين، وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر كانت الليبرالية تمثل البرنامج الإيديولوجي للبرجوازية الفتية، التي كانت تناضل ضد بقايا الإقطاعية وتلعب دوراً تقدمياً

شعبياً، وكانت تدعو إلى حماية مصالح الملكية الخاصة وتوفير المنافسة الحـــرة والسوق الحرة وترشيح مبادئ الديمقراطية وإشاعة الحيــاة الدســتورية وإقامـــة الأنظمة الجمهورية.

ومع دخول الرأسمالية طورها الامبريالي راحت الليبرالية تدافع باطراد عــن تدخل الدولة الواسع في الحياة الاقتصادية والاجتماعية وتنحو صوب النزعة الإصلاحية الاجتماعية.

أهم شعار في الليبرالية هو: "دعه يعمل دعـــه يمـــر"، ويـــسمى الليبراليـــون بالحريون فقد ارتبطت الليبرالية بالحرية الاقتصادية.


حرف
الميم



المادة Material:

كانت المادة، التي التبست عند المفكرين الإغريق الأوائل بالطبيعة phusis، تعني بشكل أولي ما يجب تحويله بفعل العمل الإنساني، لكننا نلاحظ هنا أن أرسطو قد جعل منها، بشكل أكثر تحديداً، مفهوماً مجرداً عارض به الصورة (الشكل) من أجل التأكيد على ذلك الكمون في موضوع الجسم الذي تجسده تلك الصورة.

أما ديكارت فكان يطابق بينها وبين الامتداد الذي، بغض النظر عن صفاتها السطحية (كالطعم واللون الخ) غير القابلة للقياس، يجعل من واقعها ذلك الشيء الذي يمكن قياسه رياضياً.

أما إن أخذنا الصورة من خلال مفهوماتها الخاصة، فإن المادة تعني، وفق الأخلاق الكانطية (نسبة إلى كانط)، مضمون فعل لا يكفي أخذه بعين الاعتبار لضمان أخلاقيته، وهو، وفق المنطق الصرف، ما يعلن عنه كحكم أو كقضية.

المادية Materialism:

المادية مصطلح فلسفي يستخدم في مقابل مصطلح آخر هو المثالية.

وتوصف به اتجاهات ونزعات فلسفية عديدة تشترك في القول بأن الأصل في الموجودات هو المادة، لا الروح أو العقل أو الشعور.

والمادية (Materialism) نظرة فلسفية ترى إن الشيء الوحيد الذي يمكن القول بوجوده هو المادة: بما أن جميع الأشياء مكونة أساساً من المادة، وتذهب الفلسفة المادية إلى أن المادة أولية والعقل (الوعي) ثانوي، أي أن الوعي نتاج المادة وليس العكس (حسب تصور الفلسفة المثالية)، ولا يمكن فهم تاريخ تطور هذه المدرسة إلا بمقابلتها مع التوجهات التي تقول بكينونات غير مادية متعلقة بعالم العقل كما في

توجهات الفلسفة المثالية، ومن أشكال الفلسفة المادية: الميكانيكية، ومن أهم ممثليها فيورباخ وديدرو.

ويمكن بيان المذاهب المادية بحسب العصور على النحو التالي:

المادية في العصر اليوناني والروماني:

يقرر فلاسفة هذا العصر أمثال ديموقريطس وأبيقور ولوكريشيس أن الموجود ينحل إلى أجزاء لا تتجزأ هي الذرات، والذرات تتنقل في الخلاء.

كذلك يرون أن كل موجود يخضع لقوانين ضرورية، والإنسان يندرج في هذا الوضع، ويهدف هذا المذهب (الذري) إلى الصراع ضد الغيبيات وضد الخوف من الموت.

المادية في القرنين السابع عشر والثامن عشر:

- تتخذ المادية اتجاهاً ملحداً واضحاً.
- وتقوم على التعارض بين المادة والجوهر المفكر.
- وفي نظرية المعرفة ترد المعرفة إلى الحواس وحدها.
- ومن أبرز أصحابها في فرنسا في القرن الثامن عشر لامتري، وهولباك.
- وهي تتصور الكون على أنه كلٌ مؤلف من أجسام مادية، فيه تجري أحداث الطبيعة وفقاً لقوانين موضوعية ضرورية.
- والزمان والمكان والحركة تعد أحوالاً للمادة.
- وكل ظواهر الوعي (الفكر) تتوقف على التركيب الجسماني للإنسان.

المادية في القرن التاسع عشر:

نما نوعان من المادية:

– المادية العلمية:

يمثلها فوجت، ومولشت وبوشز في ألمانيا، وكابانيس في فرنسا، وقد بلغت أوجها عند ج. و. ف. هيغل في مذهبه الواحدي.

– المادية التاريخية:

وضع قواعدها كارل ماركس وفريدريك إنجلز.

ولا تعتمد هذه المادية على علوم الطبيعة، بل تسعى إلى تحويل المجتمع وعلومه.

وموقفها يقوم على إرجاع الدولة إلى المجتمع المدني، أو إرجاع أشكال الشعور إلى البنية الأساسية الاجتماعية، كما أرجع الماديون في القرن الثامن عشر الفكر إلى المادة.

والمادية التاريخية تقوم إذن، في المرحلة الأولى، على قلب روابط السببية.

واستناداً إلى هذا القلب أنشأ أصحابها علماً تاريخياً يفسر أحداث التاريخ على أساس العوامل المادية وحدها، وهي ترجع أساساً إلى عوامل اقتصادية.

إن المادية التاريخية تطبق مبادئ المادية على التاريخ والمجتمع.

وتزعم المادية التاريخية أنها وحدها الكفيلة بوضع نظرية في المجتمع وتطوره لا تقوم على التأملات النظرية والتقويمات الذاتية، بل تقوم على الأحوال الفعلية الملموسة والطبيعية للحياة الإنسانية، وترتكز على أهمية عملية الإنتاج والتوالد الماديين وتطورهما.

وتزعم المادية التاريخية أيضاً أنها تحيل إلى الأهمية الاجتماعية للنشاط العملي النقدي والنشاط الثوري الإنساني، وتوجه كل عمل اجتماعي إلى تشكيل التاريخ والمجتمع في اتجاه الصراع الطبقي لطبقة العمال وتحويل المجتمع في اتجاه شيوعي.

والمجتمع عند المادية التاريخية ليس مجموع الأفراد، بل هو مجموع العلاقات الاجتماعية القائمة على طريقة الإنتاج كما تحررت عينياً وتاريخياً.

ووجود الطبقات والصراع بينها لا يتوقف على أماني الناس ورغباتهم، بل مرتبط بأحوال الإنتاج كل الارتباط، وهي بدورها تتوقف على قوى الإنتاج.

المادية الجدلية (الديالكتيكية) والمادية التاريخية:

تعرف المادية بكونها كل عقيدة لا تقبل غير المادة- والفكر هو أحد صفاتها- كجوهر أو كحقيقة.

والمادية الديالكتيكية (أو الجدلية) التي أوجدها كارل ماركس وإنجلز مستفيدين من ديالكتيك هيغل المثالي ومن تنظيرات فيورباخ القائلة بالمذهب الطبيعي الذي كان ذروة التطور في المادية الميكانيكية آنذاك، واعتمدت المادية في تطورها على

المكتشفات العلمية لذالك تجدها أكثر النظريات الفلسفية تمسكاً بـالعلم، وتهـدف إلـى سيطرة الإنسان على الطبيعة، وشاركت في تجميع المعارف العلمية المختلفـة لتـشكل صورة واقعية للعالم المادي.

والمادية الجدلية ركن أساسي من أركان الفلسفة الماركسية، وتعتمد على قوانين الدياليكتيك، بناها ماركس بالاستناد إلى جدلية فلسفة هيغل ومادية فلسفة فيورباخ، وكتب حولها الكثير من الكتب وأبرز من كتب عنها كان ستالين، وأساس الفلسفة الجدلية هـو أنها تعتبر أن الفكر هو نتاج المادة والمادة ليست نتاج الفكر، ففكر الإنسان نتاج مـادي من عقله وليس الإنسان من نتاج الفكر، وهو ما ينفيه الفلاسفة المثاليون.

لقد كانت الأبيقورية في العصور القديمة من أولى المنظومات الفلسفية الماديـة وأكثرها تجانساً، بكل ما في الكلمة من معنى، وخاصة فيما يتعلق بتلك الجانب المثيـر للجدل والمرتبط بلامبالاتها بالأمور الدينية والروحية، وقد تراجع هـذا المنحـى فـي القرون التي تلت، حيث جعل انتصار المسيحية من قبيل الخطر كل تلك المناحي التـي كانت تدعو إلى مثل ذلك التخلي عن فكرة الإله، لكن بدءاً من القرن الثامن عشر، بـدأ العديد من الكتاب والفلاسفة يتجرؤون من جديد على طرح مفاهيم مادية متماسكة، ذات بعد لاديني في معظمه (كهيلفيتيوس ودولباخ ولاميتري وسواهم)، وعلى التأكيد عليهـا، وقد صنفت هذه النظريات حينذاك بالميكانيكية، كما ستصنف لاحقـاً أفكـار فويربـاخ بالمقارنة مع المنظومة الجدلية للماركسية، لأنها كانت تتجاهل مبدأ الفعل ورد الفعـل، ولا تقر إلا بما في الطبيعة من تغيرات كمية.

في القرن التاسع عشر، أدان أوغست كونت المادية لأنها، على حـد زعمـه، تنزل الأعلى إلى الأسفل، لكننا نلاحظ، في المقابل، أن هذا المفهوم (أي المادية) قد ساد في فروع عدة من العلم: كالبيولوجيا التي رفضت كل غائية وأعادت تفسير كل شـيء استناداً إلى مسبباته الفيزيائية والكيميائية، أو كعلم النفس، حيث صار الـوعي مجـرد ظاهرة طارئة، وصار النفساني مجرد اشتقاق لما يمكن مراقبته فيزيائياً (كبـسيكولوجيا السلوك، على سبيل المثال).

أما المادية الجدلية- وهي المنظومة الفلسفية لماركس ولأتباعه- فهي تتعامل مع الكون ككل مادي متماسك ودينامي، مؤكدة على تبادل التفاعل بين العناصر (حيث يصبح كل فعل سبباً بدوره، والعكس صحيح)، وحيث يؤدي تراكم التغيرات الكمية للحياة إلى تغيرات نوعية في الوجود، مما يعني، ضمن إطار تلك التصور للواقع، الحل التدريجي للتناقضات الداخلية كأساس للتاريخ.

من تصور كهذا جاءت المادية التاريخية كمفهوم (ماركسي) مطبق على التاريخ كتحصيل حاصل وكإحدى النتائج الرئيسية للمادية الجدلية، لذلك نراها تركز على أهمية العامل الاقتصادي في الوجود الإنساني (لأن ما يعرف بالإنسان عملياً هو ما ينتجه من أدوات كينونته)، وتؤكد على أن ما يميز التاريخ هو الصراع الطبقي، الناجم أيضاً عن العلاقات الاقتصادية بين البشر، لكن يبقى أن هذه البنية التحتية الاقتصادية لا تعين تعييناً ميكانيكياً تطور البنى الفوقية: فبالعكس، يجب التفكر في تفاعلها المتبادل، وذلك على الرغم من بقاء العامل الاقتصادي هو العامل الحاسم في نهاية الأمر.

في المادية الجدلية:

من المسلم به عند الفلاسفة المثاليين والفلاسفة الماديين أن هناك قانون السببية الذي ينتهي بخالق بدون مخلوق لكن الماديون يعتقدون بأولوية المادة أما المثاليين فيعتقدون بأولوية الفكر أو الروح، الماديون يعتمدون على الأبحاث العلمية التي تنفي زوال المادة أما المثاليون فمنهم من يقول أن المادة ليست موجودة بل هي انعكاس لوعي الإنسان وهي غير موجودة أما الماديون فيقولون إن المادة موجودة بشكل مستقل عن وعي الإنسان ويعرفون المادة بكل ما تتحسسه حواس الإنسان الخمسة بينما يقول المثاليون أن حواس الإنسان تعكس تصورات في وعي الإنسان وهي غير موجودة في الواقع بشكل مستقل عن الوعي هذا هو ما يسمى الصراع بين الفلسفة المادية وباقي الفلسفات المثالية.

لكن ماركس قام بمزاوجة مادية فيورباخ الساكنة مع مثالية هيغل الجدلية وأخرج طفل جديد يسمى المادية الجدلية هي مادية بحتة بكل ما تعني الكلمة من معنى لكنها تؤمن بالتطور وفق قوانين الديالكتيك الثلاثة وهي:

1. نفي النفي.
2. وحدة صراع المتناقضات.
3. تحول الكم إلى كيف.

المادية الجدلية تنفي أن تكون المادة قد خلقت من العدم وتنفي أنه يمكن أن يتم نفي المادة وكانت الأبحاث العلمية في بدايتها حيث كان يستدل بقانون مصونية الطاقة ونظرية داروين لإثبات كلامهم ولكن أصبح قانون لافوازيه يتم تدريسه في الجامعات وقانون لافوازيه المنسوب للعالم الفرنسي لافوازيه ينص بأن المادة لا تخلق من العدم ولا تفنى بل تتحول من شكل إلى آخر وهو القانون الذي مازال مثبتاً حتى وقتنا الحاضر حيث أنه تم الوصول إلى عمق الذرة ونواة الذرة ولم يثبت إمكانية فناء المادة ومازالت حتى وقتنا الحاضر كافة المدارس تعلم الطلاب أن المواد الداخلة بالتفاعل تساوي المواد الخارجة من التفاعل حيث أن كافة العلوم مازالت تقف إلى جانب الفلسفة المادية.

مارتن هيدجر Martin Heidegger:

مارتن هيدجر (1889– 1976) فيلسوف ألماني من مواليد جنوب ألمانيا، بعد أن درس علم اللاهوت، تخلى عن تطلعه لأن يصير كاهناً، فكرس نفسه للرياضيات والعلوم الطبيعية، وأخيراً للفلسفة، وفي العام 1916، قام بتقديم أطروحته حول مذهب الأنواع ومعانيه عند دونز سكوتوس، وما بين العامين 1920 و1923، عمل كمساعد لادموند هوسرل مؤسس الفينومينولوجيا في جامعة فريبورغ، ثم أصبح أستاذاً فيها عام 1928، اعتزل الحياة العامة في العام 1934، لكنه عاد إلى تدريس الفلسفة في العام 1945، فكتب مقالته الشهيرة رسالة حول المذهب الإنساني لجان بوفريه (1947)، وتابع يكتب بغزارة حتى تقاعده (1957)، الذي لم يكن عائقاً حال دون تقديم المحاضرات وعقد الحلقات الدراسية.

وفي حين اعتبره بعضهم "أعظم فلاسفة زمانه" (ج. لاكروا)، فقد شكك فيه البعض الآخر لأسباب سياسية (حيث انتقدوه لأنه ظل مدة ستة أشهر رئيساً للجامعة في العهد النازي، ولأنه كتب بعض المقالات والخطب المؤيدة للنازية، على حد زعمهم)،

أو لأسباب تتعلق بفقه اللغة (حيث يبدو مؤلفه حول أصـــول الاصــطلاحات اليونانيـــة واشتقاقاتها محيراً، وذلك على الرغم من تأكيده على ضرورة أن يكون للمتفلسف "أذنـــاً يونانية")، أو لأسباب فلسفية: فما كان يقدمه هيدجر كان فكراً صارماً جداً، ذا مقاربـــة أقل ما يمكن القول فيها إنها في منتهى الحساسية- فكر لقي، بشكل خاص، على الرغم من صعوبته، قبولاً واسعاً في الولايات المتحدة وفي اليابان- حيث، إن لـــم يكـــن فـــي وسعنا أن نؤكد أنه صار صاحب طريقة فلسفية، فإن ما في وسعنا القطع فيه هـــو أنـــه أصبح له شركاء ضالعون، كجان بوفريه مثلاً.

تميز هيدجر بتأثيره الكبير على المدارس الفلسفية في القرن العشرين أهمهـــا: الوجودية، التفكيكية، ما بعد الحداثة، وتعتبر أهم انجازاته أنـــه أعـــاد توجيـــه الفلـــسفة الغربية بعيداً عن الأسئلة الغيبية (الميتافيزيقية) والماورائيات والأسئلة الايبستمولوجية، ليطرح عوضاً عنها أسئلة علم الوجود (الانطولوجيا)، وهي أسئلة تتركز أساســـاً علـــى معنى الكينونة Being، ويتهمه الكثير من الفلاسفة والمفكرين والمـــؤرخين بمعـــادات السامية أو على الأقل يلومونه على انتمائه للحزب النازي الألماني.

يعتبر مارتن هيدجر أحد أكبر الفلاسفة الوجوديين على مر التـــاريخ، بـــل إن بعضهم يرى، أن هيدجر هو المؤسس الحقيقي للوجودية، من الصعب جداً حد الفلـــسفة الوجودية بكونها التي بحثت وتناولت المشكلات الوجودية، مثل مشكلة معنـــى الحيـــاة والموت والقلق والألم وغيرها من القضايا، فالكثير من الفلسفات بحثت هذه المـــشكلات ولكن ما يميز الفلسفة الوجودية خصوصاً في أعمال فلاسفة النصف الأول من القـــرن العشرين الميلادي والذين هم وجوديون بلا منازعة الأربعة المشاهير: جابريل مارسل، كارل ياسبرز، مارتن هيدجر، جان- بول سارتر، هو كما يرى إ.م. بوشنسكي جملـــة من الخصائص المشتركة يمكن عرضها كالتالي:

- إن جميع هذه الفلسفات تنبع ابتداء من "تجربة" حيـــة معاشـــة، تـــسمى تجربـــة "وجودية" تمثل عند ياسبرز في "إدراك هشاشة الوجود" وعند هيدجر في "السير باتجاه الموت" وعند سارتر بـــ "الغثيان".

- الموضوع الرئيسي للبحث الفلسفي عند الوجوديين هو ما يسمى "الوجود" على اختلافهم في فهمه إلا أنه يدل في الغالب على الطريقة الخاصة بالإنسان في الوجود، الوجود عندهم فاعلي نشط، إنه "يصير" فهو دائماً غير مكتمل وكأنه يبتدئ، إنه شروع واستقبال.
- الفلاسفة الوجوديون يعتبرون أن الإنسان ذاتية خاصة وليس مظهراً أو تجسيداً لتيار حيوي أشمل منه، ولذا فالإنسان عندهم يوجد نفسه بنفسه، وهذا لا يعني انغلاق الإنسان على نفسه بل على العكس فالإنسان هو الحقيقة الناقصة المفتوحة، وهو مربوط أوثق ارتباط إلى العالم خصوصاً إلى البشر الآخرين.
- التعامل مع الواقع هو طريق اكتساب المعرفة عند الوجوديين وهم يختلفون هنا مع المثاليين العقلانيين، ولذا فتجربة القلق التي يدرك فيها الإنسان محدوديته وهشاشة وضعه في العالم مما يجعله سائراً للموت تعتبر مصدر المعرفة الأساسي دون غيرها.
- هيدجر من نوع الفلاسفة الكبار الذين كوّنوا نسقاً فلسفياً مترابطاً يبحث في الوجود والحياة وهو أمر لم يتكرر كثيراً في القرن العشرين بل العكس هو الصحيح، حيث سيطرت الفلسفات الوضعية التي حاربت المذاهب الشمولية التأملية واعتبرتها مذاهب فارغة لا تؤدي ألفاظها إلى نتائج عملية.
- في وقت شيوع الفلسفات الوضعية وفي وقت القفزات العلمية الهائلة خصوصاً في مجال الفيزياء الرياضية (النظرية النسبية، نظرية الكوانتم) صاغ هيدجر مذهبه المعني قبل أي شيء ببحث الوجود بما هو وجود متبعاً منهجاً شديد الصرامة وأحياناً شديد الصعوبة.

ألف كتاب "الكينونة والزمان" وهو الكتاب الأهم في فلسفة هيدجر والذي صدر سنة 1927 ويعتبر المدخل الأفضل لقراءة هيدجر كونه قد هدف منه إلى وضع الأساسات والمنطلقات العامة لفلسفته الخاصة، كل الفلاسفة الوجوديين تقريباً تأثروا بالفيلسوف الدنماركي كيركجارد (1813– 1855) وبالفيلسوف الألماني هوسرل (1859– 1928) مؤسس منهج الظاهريات إلا أن مشروع هيدجر قد تفرد من خلال

سعيه إلى التخلص من مرحلة التوظيف الأيديولوجي- السياسوي لاهتمامات الإنسان وهمومه، والقطع مع مرحلة تطويق أفقه بأنساق شمولية مسيطرة، وذلك بهدف إقامة نظرية متكاملة حول "الكينونة" من خلال وصف مادتها الأولية الذي هو الكائن.

لم تكن منهجية كيركجارد التي يغلب عليها الطابع الديني تلبي حاجة هيدجر ولذا فقد وجد ضالته في المنهج الفينومنولوجي (الظاهري) الذي ابتكره أستاذه هوسرل، وذلك من خلال نقل هذا المنهج من مجال الظواهر إلى مجال الوجود ولذا نجد أن هيدجر لا يبحث الوجود بإطلاقية وشمولية كأن يبحث في صفاته وأحواله وخصائصه بقدر ما ينطلق من تحديد معنى الوجود الإنساني بوصفه الطريق الأوحد لمعرفة حقيقة الوجود المطلق العام.

من الجوانب الأساسية التي تقارب فيها فلسفة هيدجر موقفه من الميتافيزيقيا الكلاسيكية، الذي يدعو لتجاوزها من أجل تحقيق المزيد من الابتعاد عن طغيان العقلانيات المستبدة، ويتحقق هذا من خلال إعادة النظر في العلاقة بين الإنسان ومحيطه، العلاقة القديمة أدت بالإنسان إلى نسيان كينونته، ولذا فإن هدف التفلسف عند هيدجر يتمثل في الكشف عن معنى الوجود الإنساني ومحاولة انتزاعه من براثن الأداتية والتشيؤ، وهو فعل التأسيس لما انقطع بين الكائن وكينونته، إنه رحلة لفهم الذات والعالم ومراجعة منطق الانقطاع الذي حاولت فلسفات كثيرة تكريسه.

منهجية هيدجر:

لكي يتمكن هيدجر من بلورة مشروعه الأنطولوجي (الوجودي) قد توسل بخطوتين منهجيتين أساسيتين: الخطوة الأولى حاول فيها أن يزودنا بموضوع ثابت ومحدد، هذا الموضوع هو البحث في مسألة الكائن، أما الخطوة الثانية فقام "بتعليق" كل ما قالته الميتافيزيقا، والفلسفة إجمالاً، عن الكائن على اعتبار أن الفكر هو دائماً فكر الكائن.

وهنا تبدو المهمة الأساسية للفلسفة عند هيدجر "استخلاص المقومات الأنطولوجية للوجود الإنساني بوصفه تلك الكينونة المنفتحة أبداً على الوجود"، وكون الإنسان هو نقطة الارتكاز للانطولوجيا يرجع إلى كونه الكائن الذي ينكشف من خلال

معنى الكينونة، الإنسان عند هيدجر هو (كائن- هنا) Dasein، ظاهرة من ظواهر الوجود، محدود ضمن أطر الزمان، ويمكن تلخيص صفات الأنا الإنسانية التي يسميها هيدجر "الكائن- هنا" أو الـ Dasein بالعناصر التالية:

1- إنه (كائن في العالم) أو موجود في العالم وهذه هي الخاصية الأساسية به وتعني أن الإنسان موجود في العالم بين الكثير من الأشياء والآخرين ويقيم معهم علاقات، ووجوده هذا وجود ديناميكي، فهو لديه من الإمكانات الكامنة ما يجعله يتعامل بطريقة إيجابية وفعالة مع العالم الخارجي، فالوجود في العالم عند هيدجر هو وجود يتقاسمه مع الآخرين، ولذا فالارتباط بين الإنسان والعالم ارتباط وثيق، لا يمكن أن نتصور أحدهما دون الآخر، الوجود في العالم هو تحديد أنطولوجي للموجود البشري.

2- إنه (كائن- مع- الآخرين) أو موجود مع الآخرين، الوجود للإنسان هو أن يوجد مع الإنسان، وهذا الوجود مع الآخرين، إما أن يكون وجود حقيقي أو وجود مزيف، الوجود الحقيقي أو الأصيل عند هيدجر يعني، الوجود الذي تشعر فيه الذات بفردانيتها، بل وبعزلتها مهما تكن النتائج المترتبة على تحمل هذه المسؤولية، لأن حافز الذات للعمل هنا هو تحقيق المشروع الذي تصورته سلفاً، أما الوجود الزائف فيعني تنصل الذات عن تحمل مسؤولياتها الفردية، فتسقط في التشيؤ والآلية، وتصبح موضوع ضمن موضوعات لا متناهية، كما تميل للانصهار في المجموع، المجموع الغفل، تجتر أقوالهم وتقلد أفعالهم طمعاً في الخلاص وتهرباً من مسؤولياتها الجسام المشكلة لبنيتها الوجودية الأولى، والوجود الزائف يتمظهر في ثلاثة أشكال: الثرثرة والفضول والغموض أو اللبس، الثرثرة تعتمد على الشائع من القول حيث تغيب البرهنة والموضوعية، هذه الحالة من الوجود بالعدم والسطحية في الحياة اليومية، هذا الشعور بالعدم يدفع الفرد إلى المظهر الثاني وهو: الفضول وهو محاولة لمعرفة الأشياء ولكن هذه المعرفة سطحية أيضاً، فهو لا يتفحص عمق الظواهر، بل يكتفي بمظهرها الخارجي، وهذا يجعله يشعر بالتبدد وعدم الاستقرار، وأوهام الفضول تخدع الفرد إذ يعتقد أنه يعيش مشروعه الخاص وهذا ما يؤدي به إلى المظهر الثالث وهو: الغموض حيث يفقد الإنسان القدرة على معرفة وضعه الحقيقي بسبب تابعيته للآخرين وفقدانه لذاته الخاصة.

3- إنه (كائن قلق): لم تجعل أي فلسفة القلق مبحثاً محورياً لها مثل الوجودية، فالقلق هنا هو من أهم الأحوال العاطفية التي تميز حقيقة الكائن أو الإنسان، سيكولوجياً يشير القلق إلى مظهرين متداخلين الأول عدم الرضا عن الحالة الحاضرة والثاني خشية المستقبل، هيدجر يخلع على القلق دلالة وجودية فالقلق ناتج عن انكشاف العالم للذات والعودة إلى الذات لاستنطاقها، والشعور الحاد بالقلق يعيدنا إلى حقيقة أمرنا وهو أننا قذفنا إلى العالم دون سند وعلى الرغم منا، نحن لم نختر كل ما نحن فيه، وهيدجر يفرق بين القلق والخوف، فالخوف هو الشعور بخطر شيء محدد يوجد بوجوده ويزول بزواله أما القلق فهو الخشية من الوجود بحد ذاته وهو الشعور الذي يعمل باستمرار على تنكير الإنسان بحقيقته وعلى رأسها الموت.

4- أنه (كائن للموت): الإنسان عند هيدجر هو "كائن من أجل الموت" ولكي يعيش الإنسان مع وعيه ببذرة الفناء التي يحملها يلجأ إلى الاغتراب عن الذات للقضاء على كل تفكير في الموت مما يؤدي به إلى الانحدار إلى الوجود الزائف كما سبق.

ركز فكر هيدجر بشكل عام على مسألة وحيدة هي: مسألة الوجود، ففي الوقت الذي كانت أولى سنواته الفلسفية في ألمانيا تنبسط وسط أجواء تتصارع فيها تيارات الوضعية وفلسفة الحياة (ف. ديلتاي) الكانطية الجديدة، كان أستاذه هوسرل أكثر من أثر فيه، وذلك حتى صدور مؤلفه الشهير الوجود والزمن Sein und Zeit 1927- هذا المؤلف الذي جعل من دراسة الظواهر (أو الفينومينولوجيا phenomenology) طريقاً غير سني فلسفياً للترقي إلى الأونطولوجيا (علم الوجود)، فمن خلال تأكيده الجذري على التمايز بين الوجود être والموجود étant، حكم هيدجر بالفناء على الميتافيزياء الغربية التي نسيته، معيداً من جديد طرح مسألة الوجود، سواء في حد ذاته، أو من خلال موجوده، ومعيداً، في الوقت نفسه، أصالته إلى كل من الفكر والوجود، فالوجود يفترض فرز الإنسان من بين جميع الكائنات كـ"راعٍ" له، بحكم كونه يمتلك القدرة على الكلام أو اللغة، وهكذا، كمنادى عليه من قبله، يصبح الإنسان ملكاً له، من جهة، ومحروماً منه، من جهة أخرى- مما يولد هذا "القلق" الذي لا يمكن اعتباره قلقاً نفسياً بمقدار ما هو أنطولوجي، الأمر الذي يعني انقطاع تطور غير مكتمل، أو لنقل تطور

منقوص للوجود في حد ذاته، وهذا القلق- إن لم تقل هذا الإخفاء لما هو منكشف في الوقت نفسه- يفتح الزمن والتاريخ، ويلزم المرء على فهم البحث عن الحقيقة كتوجه لا ينتهي، ويصبح الإنسان الحقيقي من هذا المنظور ذلك الذي يرفض غفلة الـ"نحن"، فيقبل المخاطرة والتفكير في حالته الفردية الخاصة، معيداً التساؤل حول ما تعنيه بالنسبة للوجود والعالم والآخرين، متسائلاً من جديد عن ماهية عالمه الذي يبدو وكأنه موجود منذ الأزل، يستخلص النتائج الناجمة عن تساؤلاته.

في العام 1928، وضمن السياق نفسه، كتب هيدجر ما هي الميتافيزياء؟ كاستمرارية لكتاب الوجود والزمن، ثم كتب كانت ومسألة الميتافيزياء (1930)، لكن الأهمية التي أولاها للغة وللتساؤل الأنطولوجي في حد ذاته قاده إلى تواطؤ استثنائي مع الشعراء، سواء كان الأمر يتعلق بهولدرلن (كما في مؤلفه هولدرلن وجوهر الشعر، 1936) أو مع الشعراء ما قبل السقراطيين، الذين كتب حولهم الكثير من المقالات وكرس لهم العديد من حلقات البحث، متأملاً بلا كلل في نصوصهم، محاولاً تلمس انعكاس فكري سابق للميتافيزياء في حد ذاتها، ومحاولاً إعادة إحياء هذا الفكر.

كان هيدجر ينظر إلى الشعر كـ"مخاطرة جيدة" بالنسبة للمفكر، حيث قال: "كل فكر يعرض معنىً هو شعر، بينما كل شعر هو فكر، فكلاهما ملك للآخر، وهما يسيران معاً بدءاً من هذا القول الذي كرس نفسه منذ البداية للامسمى"، من هذا المنطلق، لا يعود التعليق على شعر ريلكه أو تراكي أو موريكه (وبالأحرى رونيه شار) مجرد تمرين أدبي، إنما يصبح طريقاً لولوج الفكر من حيث أشكاله الأكثر تقدماً وحداثة، لأنه إن صح- كما يؤكد هيدجر- أننا لم نعد نعرف ماهية التفكير (وقد أقام حلقة بحث كاملة لمعالجة موضوع: "ماذا نعني بالتفكير؟") فإن الكلام أيضاً- أي ما يقال في سياق اللغة- كان شعراً في بداياته، والنثر (والفلسفي منه بشكل خاص) ما هو إلا صداه المنحط.

ونلاحظ بأن مصاحبة هيدجر للشعر هي خاصية فريدة في تاريخ الفلسفة- وهذا كافٍ في حد ذاته لتبيان مدى التباعد بينه وبين وجودية ج.ب. سارتر- وذلك على الرغم من تأكيد سارتر على هذا التقارب، وإن من خلال تفسيرات مغلوطة، كما أنها

تشكل نقطة انقطاع للمنقول العقلاني في الفلسفة، الأمر الذي يفسر إلى حد كبير ما لقيه من مقاومة، كما يمكن أيضاً تفسير العداء لهيدجر بموقفه اللامبالي من الماركسية وعلم النفس والعلوم الإنسانية، وبتفسيره للتكنولوجيا الحديثة، لا كنتاج للعلم إنما، عبر ديكارت ولايبنتس ونيتشه، كنتاج للميتافيزياء الغربية، معلناً سيطرة الإنسان على الأرض كلها، لكن يبقى أنه كان لهيدجر أثر متفاوت على أعمال لاكان وأكسيلوس، كما أنه أثر على أبحاث م. ميرلو بونتي وج. دولوز وج. ديريدا، كفكر ينبهنا تنبيهاً نهائياً إلى ضرورة التحفظ على كل فلسفة تدعي أنها تقع في سياق خط تطوري متصاعد.

هيدجر بين الكينونة والزمان:

بعد هذه المنطلقات العامة لفلسفة هيدجر نعود إلى التعمق أكثر من خلال بحث علاقة الكينونة بالزمان بوصفها علاقة أبدية فالديزاين (الكائن- هنا) أو الإنسان موجود زماني لا باعتبار أنه يوجد- في- الزمان كشيء منفصل عنه ولكنه هو نفسه وجود زماني أو مكون للزمان، ولذا فالكينونة عند هيدجر هي الكائن من جهة، والكينونة من جهة ثانية، والزمان هو حركة دائبة نحو المستقبل، الذي هو الموت، التجلي المطلق للعدم وهنا يكون العدم محل السؤال، وبعد كثير تأمل وبغية الخروج من التناقض في وصف العدم يبدو العدم عند هيدجر بوصفه "السلب اللاأساسي بجملة الوجود"، هذا العدم يكشف عن نفسه في القلق أو أن القلق يميط اللثام عنه.

الزمان عند هيدجر ليس مجرد امتداد أفقي، بل هو حركة نؤوبة نحو المستقبل، من حيث أن كل وجود هو إمكانية تنتظر التحقيق، وسواء أفضت هذه الحركة إلى الإمكانية الأخيرة، وهي إمكانية الموت، أو إلى إمكانية أخرى من العالم اليومي فإن المستقبل المشروع يتولد منها، وحين يقول هيدجر إن كينونتنا هي مشروع كينونة فقط، فهذا يعني أن الإنسان هو الكائن الذي عليه دائماً أن يوجد، كما يعني أيضاً أنه دائماً في موقع العمل على تحقيق إمكاناته وفي توتر مستمر نحو المستقبل، والزمان ينبثق كما في" الكينونة والزمان "في ثلاثة أشكال إضافة إلى الماضي هناك المستقبل والحاضر.

وعلى الرغم من أهمية الانبثاقات الزمانية الثلاثة عند هيدجر، إلا أن بعد المستقبل يحتل أهمية خاصة لديه مردها إلى أن البحث في المستقبل هو دائماً بحث

يتمحور حول ما لم يوجد بعد في حركة دائبة ودائمة إلى الأمام، وإلى الخلف أحياناً لأن الكائن في حاجة إلى كبح اندفاعه إلى الأمام، والعودة قليلاً إلى الوراء ليقف وقفة تأمل لماضيه يستنطقه ويقرأ مضامينه وما تحقق فيه، فالعودة المستمرة للماضي لا تكاد تنفصل عن حركتنا الدائبة نحو المستقبل، وآية ذلك أن الإنسان هو مجرد مشروع وجود مرهون بتحققه المستقبلي.

هيدجر والتواصل مع اليونان:

من المعروف أن هيدجر هو من أكثر الفلاسفة في العصر الحديث معرفة وعمقاً في الفلسفة اليونانية، حتى أن الفترة اليونانية وانبعاثاتها تمثل فترة أساسية في بحثه التاريخي واللغوي وقد وجد هذا في بحثه عن مبدأ العلة في كتابه "مبدأ العلة" وفي بحثه في الفن في كتابه "أصل العمل الفني" كذلك في بحثه في الحقيقة والتقنية والوجود في الكتاب الذي يحمل نفس العنوان، في كل هذه البحوث وفي مقالات أخرى متفرقة تبدو اللحظة اليونانية حاضرة، والسؤال هنا لماذا هذه العودة باستمرار لليونان ؟ نجد مقاربة هيدجر للمسألة بسيطة وعميقة في الوقت ذاته، فبمجرد الحديث عن اليونان، أو ذكر اسمهم يحيلنا ذلك إلى بداية الفلسفة، فالفلسفة هي التي حددت لأول مرّة وجود العالم اليوناني، وليس هذا فحسب بل حددت أيضاً العلامة المميزة للفلسفة الغربية برمتها، وفي هذا المعنى يقول هيدجر: (ليس فقط ما هو موضوع السؤال، أي الفلسفة، هو اليوناني من حيث أصله، بل كيف نسأل، أي الطريقة التي بها نسأل، لا تزال يونانية حتى الوقت الحاضر).

المسألة السياسية:

الحديث عن المسألة السياسية عن هيدجر ينجر بسرعة إلى علاقة هذا الأخير بالنازية إبان توهجها قبل وفي الحرب العالمية الثانية، المعروف أن هيدجر تولى رئاسة جامعة فرايبورغ سنة (1933) بتعيين من النازيين وإن كان استقال بعد ثمانية أشهر فقط احتجاجاً على أوامر جاءت له بطرد أستاذين لا يسيران مع خطى النازيين، إلا أن هذه المسألة برمتها لا نبحث على حسم لها بقدر ما نحاول قراءة الخطاب السياسي وسط الفلسفة الهيدجرية عموماً، إلا أن فلسفة هيدجر لا تجعل الأمور سهلة هنا، فهي

فلسفة ميتافيزيقية بالدرجة الأولى دامجة وسطها الآراء السياسية ولكن بغموض شـــديد، ولعل هذا بسبب أن هيدجر لم يهدف أبداً إلى وضع خطوط عريضة في السياسة بل أنه يقول "إن كل هذه الثرثرة حول السياسة هي أيضاً سخف وهذر..." إن هيدجر لا يراهن أبداً على أن السياسة تملك الحل.

إن فلسفة هيدجر في مجملها متعددة الأوجه، موحدة الهدف، فهي تواصل بـــين الكائن وكينونته، وتواصل بين الكائن والآخر، وتواصل بين زمانية الكائن وتاريخيتـــه، وتواصل بين الميتافيزيقا والانطولوجيا السياسية، وتواصل بين الفكر واللغة، وتواصـــل بين الميتافيزيقا والشعر، بين التقنية واللغة.

إلا أن فلسفة هيدجر تعرضت للكثير من الهجوم والنقد ليس فقط باتهامه بالتعاطف مع النازية، بل انتقادات فلسفية بحتة كاتهامه بالعداء للمنطق، وانتصاره للعاطفـــة، وإنكـــاره للقيم، ومناداته بنزعة عدمية هدامة إضافة لغموض فلسفته وتجريدها واستغلاقها.

ونحاول أن نقدم تفسيراً لفلسفة هيدجر انطلاقاً من عـــصره، العـــصر الـــذي تحالفت فيه العقلانية مع التقنية مما دعاه لمفارقة واقعه ومحاولة اختلاق عـــالم آخـــر، ومن هنا جاء رفضه للمنطق السائد مقترحاً بدلاً منه منطق الاختلاف، كما أنـــه دعـــا لعقلانية ولكنها عقلانية مغايرة للسائد، عقلانية هي بمثابة دعـــوة إلـــى التمـــايز ونبـــذ المعرفة الأنسونجية والنسقية، إن درس هيدجر يهدف إلى إقناعنا بـــأن الحيـــاة داخـــل الحضارة المعاصرة، حضارة التقنية والتقدم الصناعي الهائل، عقاب لا خلاص لنا منـــه إلى بلجوئنا إلى الخصوصية والفردانية، ولا يفوتنا التنبيه إلى أن هذا المنحى خطير فلا تزال الإنسانية بحاجة ماسة للتقنية وللعمل الجماعي وأن الإفراط في الفردانية قد يؤدي إلى اغتراب الإنسان مرّة أخرى.

إن مهمة فلسفة هيدجر الأولى هي "تصوير الواقع الإنساني وكـــشف خبايـــاه ودلالاته، هذه الدلالات ليست حقائق كما قد يعتقد، ولكنها كشوف شخـــصية متروكـــة لتجربة كل موجود إنساني على حدة، هيدجر لا يقدم تعاريف ولا يملك أحكاماً، كل مـــا يفعله هو أن يلقي بيد كل موجود إنساني مفتاح تجربته الخاصة وعليه أن يتصرف فيما بعد وفق ما يعتقد أنه عامل إثراء وتعميق لكل تجربة".

علاقة مارتن هيدجر مع الفلاسفة الفرنسيين:

لا تزال العلاقة المتأزمة بين الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر 1889- 1976 والفلسفة الفرنسية بؤرة جدال حاد لم تنطفئ جذوتها رغم مرور عقود من الزمان على تأجيجها، ففي أربعينات القرن الماضي أحبّ الفرنسيون هيدجر بعد أن سحرهم بفلسفته وفكره، وكان من المفكّرين القلائل الذين استدرجوا شرائح واسعة من النُخب الفرنسية المثقفة لينغمسوا في النقاش الفلسفي وينشغلوا بالقضايا الكبرى لعصرهم عبر رؤية متعمقة وناقدة.

بعد الحرب العالمية الثانية، أصبح هيدجر نجماً لامعاً في سماء الفلسفة الفرنسية، وبات له حرّاس ومناصرون يتبنون أطروحاته ويعتبرون فكره معصوماً من النقد والخطأ، واستمر كذلك حتى صدور كتاب مثير للجدل بعنوان "هيدجر والاشتراكية الوطنية" للباحث الفرنسي "فيكتور فارياس" كان هذا الكتاب سبباً رئيسياً في إشعال نار العداء بين هيدجر من جهة، والنُخب الفرنسية المثقفة من جهة أخرى، وتسبب في تفجير موجة عارمة من التجريح والنقد والرفض لكل ما يمتّ لفكر هيدجر بصلة، إذ تناول الكتاب تعاطف "هيدجر" مع النازية وإيمانه بمبادئ هتلر العنصرية وقيامه بكتابة بعض خطب هتلر الشهيرة مما خلق صورة متناقضة بين فلسفة الذبح والإفناء في النازية ومبادئ الإنسانية التي طالما داعب بها هيدجر خيال الفرنسيين.

تأتي الإشكالية من أن البنية العميقة لحقوق الإنسان والمتغلغلة في الثقافة الفرنسية، أصابها جرح بليغ بالإطلاع على ماضي هيدجر النازي، فالمناخ الفكري والثقافي الفرنسي خلال أربعينيات وخمسينيات وستينيات القرن الماضي، كان يحيا على تمجيد مبادئ احترام الفرد وتكريس الحرية والمساواة وسلطة الأمة وهي المبادئ التي رسختها الثورة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر، فعلى الرغم من انقسام الفلاسفة الفرنسيين إلى ملحدين ومتدينين، إلا أن الفريقين يلتقيان في نهاية الأمر عند احترام المبادئ الإنسانية التي تحفظ للإنسان قيمته وحريته، فجاءت عقدة النازية لتلطخ صورة هيدجر بألوان من سوء الفهم المختلفة، وتلاحق مفاهيمه وأطروحاته الفلسفية بسوء الظن والرفض وإعلان الحرب.

بدأ الفرنسيون يفيقون على حقيقة مؤلمة تقول إن "رسالة في النزعة الإنسانية" التي كتبها هيدجر، لم تكن سوى وهم كبير، والمثير في الأمر هو وصول الفيلسوف الألماني هيدجر إلى هذه المكانة الرفيعة في فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية، وهي الفترة التي كانت فيها المشاعر الفرنسية متأججة ضد ألمانيا النازية وحلفائها، وفسر البعض هذا الأمر بغياب الصورة الكاملة عن الفلسفة العنصرية النازية، وانتشار الجهل بطبيعة أفعالها الوحشية، لكن المعرفة بالممارسات النازية أضرت بمكانة هيدجر في فرنسا، وأثارت زوبعة فكرية عارمة لم يهدأ غبارها حتى اليوم، فعلى مدى قرن ونصف من الزمان هيمنت الفلسفة الألمانية على الفلسفة الفرنسية، وتبنّت فرنسا نظريات الفلاسفة الألمان أمثال كانت وهيغل ونيتشه وماركس وفرويد، في نهاية العشرينات من القرن العشرين.

بدأ اهتمام الفرنسيين بالألمان ربما خلال فترة الفيلسوف الفرنسي "إيمانويل لفيناس" الذي درس في ألمانيا، ثم ترجمت أفكار هيدجر إلى الفرنسية لأول مرة عام 1931 على يد "هنري بتيت كوربين"، والذي قدّمها باعتبارها بداية عصر فكري جديد، ثم لعب "ألكسندر كوجيف" والذي اشتهر بمحاضراته عن فلسفة هيغل في الثلاثينيات، دوراً كبيراً في جذب الانتباه نحو فلسفة هيدجر.

بعد عام 1945 لمع نجم هيدجر عندما قام "جان بول سارتر" كرد فعل للرفض الديني الفكرة الوجودية بتأييد موقف هيدجر من الوجودية بمفهومها الواسع، إذ أن فلسفة هيدجر تبدو منكرة للألوهية، ومع ذلك فإن هيدجر لم يصرح باعتبارها كذلك.

كان هذا التفسير الوسطي، أحد الأسباب الرئيسية لاهتمام الفرنسيين السريع بفكر هيدجر إبان الحرب، إلا أن هناك أسباباً أخرى ساهمت في هذا الاهتمام، من بينها رغبة الفلاسفة الفرنسيين في تصحيح رؤية سارتر السطحية حول النص الخاطئ لفكرة الوجودية وسنها مبدأ الوجود والعدم، واتخاذ عدد من المثقفين الفرنسيين هيدجر كفزاعة للتخلص من سيطرة "سارتر" على الثقافة الفرنسية، إذ أن المفكرين الفرنسيين الكاثوليك استخدموا "هيدجر" المنحدر من تربية كاثوليكية للاحتجاج على مجاهرة "سارتر" بالإلحاد، هذا إضافة إلى نجاح هيدجر في تقديم نفسه على أنه بديل للماركسية الفرنسية.

كانت أول موجة احتجاج على بزوغ نجم هيدجر في الأوساط الثقافيـة الفرنـسية دون الدخول في التفاصيل صادرة عن صفحات صحيفة "سارتر" التي كانت تـصدر تحـت عنوان "الأزمنة الحديثة" عام 1946 و1947 وذلك قبل أن تندلع موجـة الغـضب العـارم بصدور كتاب "فيكتور فارياس" الذي عكف على تصوير واقعه السياسي وكـشف خبايـاه ودلالاته، إلا أن علاقة هيدجر بالفلسفة الفرنسية تحمل بعداً آخـر ارتـبط بفلـسفته حـول الوجودية والزمان، فالزمان عند هيدجر ليس مجرّد امتداد أفقي، بل حركـة دؤوبـة نحـو المستقبل ودليله على ذلك أن الإنسان هو مجرّد مشروع وجود مرهون بتحققه المـستقبلي، وهي الرؤية التي ينتقد فيها بشدة فلسفة "رينيه ديكارت"، ففي نـص مختـصر نـشر عـام 1937 قبيل الحرب العالمية الثانية اقترح ضرورة وجود حوار بين الفرنسيين والألمان.

مع انتهاء الحرب وبداية مطاردته بتهمة النازية، كتب هيـدجر يناشـد الفلاسـفة الفرنسيين مساعدته، فأرسل رسالة يمتدح "سارتر" ويصفه بالمفكّر الوحيد القادر على فهمـه بالطريقة الصحيحة، فلم يجب "سارتر"، لكن بعد بضعة أشهر، وتحديداً في نـوفمبر 1948 تسلّم هيدجر رسالة من جان بوفريه"، وكان شاباً مغموراً آنذاك، فاقتنص هيدجر الفرصـة، وردّ برسالة أراد بها أن يحثّ المزيد من المفكّرين الفرنسيين على الرّد فتنـاول الموضـوع الأكثر تشويقاً بالنسبة لهم وهو "رسالة في النزعة الإنسانية"، وتعد هذه الرسالة أفضل مدخل لقراءة هيدجر كونه عدّل فيها الكثير من المنطلقات العامة لفلسفته الخاصة.

احتوت رسالته هذه على نقاط رئيسية أبرزها أنه استغل الفرصة لاستعادة ثقـة الفلاسفة الفرنسيين فيه فأبعد نفسه تماماً عن "سارتر"، وركّز على قضية الإنسان التـي كانت محط تساؤل واستنكار بعد ثبوت ارتباطه الفكري بالمبادئ النازية، كما أنه قـدم نمطاً فلسفياً جديداً شكّل انعطافة حقيقية في موقفه من القيم الإنسانية، والمثير أن هيدجر الذي تخلى عن دوره كرجل دين في الكنيسة الكاثوليكية عـام 1919 ورسـخ لمبـدأ الوجودية ليعزف على وتر الدين في رسالته فاستخدم اسم (الله) فيها لأكثر من 29 مرة استعطافاً لفرنسا التي يعتنق معظمها مذهب الرومان الكاثوليك، في الوقت ذاته انتهـز الفرصة لتهدئة الماركسيين بالإعلان عن تثمينه للماركسية، فكانت رسالته تلك بمثابـة الفرصة الذهبية التي استغلها أنصاره الفرنسيون في محاولة منهم لإنقاذه، وهـي التـي

كانت تتطلب وقفة لإعادة تقييم الموقف ككل ورسم صورة جديدة له تنفصل فيها نظرياته الفلسفية عن قناعاته السياسية رغم التناقض الحاد بين الاثنين، كان هيدجر ككثير من الفلاسفة الذين كانت نظرياتهم الفلسفية تتنافر مع ممارساتهم الفعلية.

فلسفة التكنولوجيا عند هيدجر:

يقف العالم على عتبات تغيرات اجتماعية عميقة وجذرية، بفضل التقدم والتسارع التقني والمعلوماتي، وصارت الثورة التكنولوجيا والعلمية تشكل أهم عامل ديناميكي لتسريع وتأثر تطورنا المعاصر ذي التأثير العاصف في الحياة الاجتماعية، ويتغير بفضل ذلك طبيعة العمل وجوهره، يترافق ذلك مع تغيرات في البناء الثقافي وفي الكثير من مفاهيم حضارتنا المعاصرة ومنظومات فكرية.

أمام هذا الواقع، الإيقاعات التقنية المتسارعة تبرز بحدة أسئلة فكرية قديمة وجديدة ذات أبعاد هامة تتعلق بطبيعة ظاهرة التقنية وبمشكلة وجود الإنسان ومصيره أمام هذا التقدم، ولعل السؤال الأبرز والأكثر وضوحاً هو: هل يعتبر التقدم التقني عاملاً خيراً ونافعاً للإنسانية، أم يخفي في طياته هلاكاً وبؤساً لها؟

بهذا المعنى، صار مسألة التطور التقني- العملي المعاصر ميداناً لسجالات ومناقشات فلسفية وفكرية حادة وعميقة، واليوم، يعايش الفكر عصر ازدهار فلسفة التقنية، حيث تنشط الأفكار الاجتماعية وتشتد حدة نتيجة لتلك الانتصارات الباهرة للتقنية العلمية، ومن هنا، فقد ظهرت فرضيات وآراء ونظريات جديدة، تعي أهمية ديناميكية وتلك التغيرات الحاصلة في ظروف المدينة التقنية.

يتميز الفيلسوف الألماني مارتين هيدجر بوجهة نظر خاصة من بين هذا الركام من النظريات والآراء عن مفهوم التكنولوجيا، ولعل ذلك مرده، العمق والشمولية اللذين تتميز بهما آراؤه بهذا الصدد.

وأهم سؤال في فلسفة هيدجر يتعلق بمعنى الكينونة، هذا السؤال وهو الأكثر أهمية وغموضاً في الفكر، وتكمن الأهمية في تفسيره وتوضيحه، إن السؤال عن الكينونة يعني استثارة السائل بالموجود- الآن- هناك كينونة في كينونته التقنية، هي أسلوب لإثبات وتأكيد وجود الإنسان، هي الأول بالمقارنة مع المجتمع، لقد أظهر

هيدجر أن التقنية لا تصمم ولا تصيغ فقط العالم التقني التي يتسلط عليه ويستبد به وحسب، بل وتخضع لأوامر كل مجالات الوجود، ويتسرب ويتغلغل بأبعادها في الحياة الإنسانية والاجتماعية والتاريخية.

بهذا الشكل، يعلن هيدجر وبحدة قطيعته مع تقاليد فلسفة التقنية الأوروبية، التي ركزت جلّ اهتمامها على المنجزات والاكتشافات والتنبؤ بالمستقبل على ضوء التقدم التقني، وربما تعلم تلك الفلسفة أن المجتمع الإنساني تحوّل إلى آلة عملاقة وضخمة يمثل الإنسان فيه دور المادة الخام نتيجة التقدم التقني.

لم تعد التقنية وسيلة بيد الإنسان، وإنما على العكس تحول الإنسان نفسه إلى معطى وسيلة لها، وفي هذا يتمثل مكمن الخطر الذي يهدد وجود الإنسان ومصيره، فلأول مرة في التاريخ يقف الإنسان عند نفسه، ويبرز من جديد السؤال: كيف يريد الإنسان أن يسيطر على التقنية وهو خاضع لسلطتها تماماً؟

الإنسانية- كما يقول هيسنبرغ تبدو بانتشار قوتها المادية اللامحدودة بمظهر القبطان، الذي يقود باخرة ضخمة من الحديد والفولاذ، ويشير العقرب المغناطيسي إلى فولاذ الباخرة وليس إلى الشمال، بهذه الباخرة، من المستحيل أن تحقق الإنسانية الهدف المنشود، لأنها ستدور في دائرة مغلقة، وهكذا، نجد أن جذور العلوم في أساسها الجوهري قد ذوت واضمحلت.

أشار هيدجر، أن نتائج غزو التقنية الأوروبية حملت أشكالاً مختلفة وفي بعض أفقها مبهمة وغامضة، حتمية التكنولوجيا تقريباً قدرية بالنسبة للإنسان، بمعنى أنها تحمل في داخلها مهمة التفكير غير القابلة للشك، أتى الإنسان من القرون الوسطى الرمزية إلى الإدراك الأوروبي الموضوعي للموجودات، لا لأنه قرر أو خطط ذلك، بل لأن الكينونة فتحت في عصره على جانب جديد.

ليست التقنية على ما يبدو عند هيدجر وسيلة وآلة لتنفيذ المهمات، وجوهرها ليس في النشاط المختلف لكشف إمكانيات المجتمع والطبيعة فقط، بل في تأمين مثل هذا الكشف، في إعادة الإنتاج الذاتي.

التقنية لم تعد قيمة شاملة للكون، ويمكن في سكانتها مقارنتها مع أهمية الحقيقة، يقيم هيدجر مجال التكشف مثل اليتو اليونانية والتي تفسر لغوياً بـــ (لــيس منغلقــاً)، فالتقنية في مفهوم هيدجر أهم أسلوب لإيجاد خصائص الكينونة، وهي الضمان الوحيــد لإيجاد مكانة الإنسان في الكينونة، ولولاها لقطع الإنسان وجوده التــاريخي، ولــسمح بظهور ما هو منغلق فيه.

الإنسان يخاطب الكينونة من خلال ماهية التقنية، إنه يــسمع نــداءها، ولكــن يستطيع تخمين النبضات بشكل صحيح، لأن التقنية تحث الإنسان على الانفتاح الــذاتي الكاذب، يقول هيدجر في (أصل العمل الفني): (طبيعة الحقيقة، أي (التكــشف) تــسود تماماً من خلال النفي، ومع هذا فإن هذا النفي ليس نقصاً أو خطأً، وهــو علــى شــكل تحف مزدوج يحث طبيعة الحقيقة بألا تحجب، إن الحقيقة فــي طبيعتهــا هــي نــزع الحجاب... وطبيعة الحقيقة في ذاتها هي الصراع الأولى الذي فيه يــتم كــسب ذلــك المركز المنفتح، الذي فيه يقف ما هو موجود، والذي منه يرتد إلى ذاته).

الإنسان- هذا الموجود بين غيره من الموجودات- يقوم بالعلم، وما يحدث في هذا العمل الذي يقوم به الإنسان لا يقل عن كونه اقتحاماً للموجود فــي جملتــه، يــتم الاقتحام أو الغزو بصورة يتفتح فيها الموجود على ما هو عليه، وبما هو عليه، وهــذا الاقتحام الذي ينشأ عنه التفتح، هو قبل كل شيء، وفق طريقتــه الخاصــة، مــا يــسلم الموجود لنفسه، والكينونة مستحيلة بدون الوجود الإنساني.

الإنسان يغيّر الأشياء، يحولها من وضع حضوري (vorhandenheit) إلــى وضع مساعدي (zuhandenheit)، تشبه فكرة هيدجر هنا الحضور الكينوني الفكــرة المطلقة عند هيغل، ولكن يشير هيدجر، لا إلى الحضور وإنما إلى إمكانية ميــزة الآن (هذه)- كينونة.

يمكننا النظر إلى الوضع المساعدي كمنهج حقيقي للأشياء، فالتقنية تنمو مــن الطبيعة المادية، ولكنه يدخل في التركيب الوجودي لوجوديــة الإنــسان، التــي تملــك خاصية تحويل أفكاره إلى موضوعية، وهكذا يجد الإنسان الحقيقة.

فإذا نظرنا من بعيد، سيبدو جهاز تقنية الإنتاج وسر الكينونة بعيداً كل البعــد، لكنهما في الحقيقة ظاهرتان متقاربتان جداً، يرى هيدجر في التقنية طريقاً تاريخياً مــن خلال قربه من الفن لسمو الإنسان وعظمته.

حمل الحضور صفة الموجودات في تصور العالم الإغريقي: رأوا في الــشيء فكرة المثل المعطى له، حق التصويت في العالم الإنساني، فالإلهة اسم آخر لكمال مُثل الشيء (كمال الوجه).

أن الكلمة اليونانية (تخنو)، لا تعني فقط نشاط الحرفي، مهارة، إتقان، بل الفن بشكل عام، ليس المهم في التقنية التصنيع بل الإيجاد، وهكذا تمتد جــذور التقنيــة فــي الأعماق، في مجال حقيقة النسيان التام للكينونة، يخفي الإنتاج العلمي- التقني إمكانيــة عظيمة للعلاقة الحرة والعودة الحرة للكينونة (عندما تصير التقنية هنا والإنتــاج تحفــة فنية)، فالفن يترك الحقيقة تبزغ، الفن- منعكس في العمل الفني- هو الينبوع الذي يقفز إلى حقيقة الوجود.

(الحقيقة هي حقيقة الوجود، لا يحدث والجمال بمعزل عنها، تظهــر الحقيقــة عندما تشرع في العمل، والظهور- باعتباره وجوداً للحقيقة في العمل الفني كعمل- هو الجمال، ومن ثم فإن الجميل يحث على تكشف الحقيقة).

امتنع النشاط الإنساني- حسب مفهوم هيدجر- على أرضية العالم الرومــاني، وحتى الآن عن التوجه نحو كمال المثل، صار قياسه كمية العمل وحجم الإنتاج المتغير في العالم الخارجي، وبذلك ذهب بعيداً، متجهاً نحو نهاية رديئة، وهكذا صارت التقنيــة خطرة جدة، لأنها بنيت الآن على أساس استبعاد الكينونة من النظــر، وفقــط الخبــرة العلمية- التقنية تحافظ على الفحص الموضوعي للأشياء، الذي يهمل مسائل الكينونــة، وبالمقابل ما يجعل التقنية رهينة المنعطف التاريخي نحو الكينونــة، بمعنــى آخــر إن الخطر الأساسي ليس موجوداً في التقنية وتقنية الحياة، ولا توجد أبالسة للتقنية، ولكــن هناك خطر عدم فهم ماهيتها، من المسائل الملحة بالنسبة لهيدجر إيجاد تقنيــة خــارج الأسس التقنية، وتحديد أفقه الحقيقي في تاريخ الثقافة البشرية، فهو ينظر إلى نظريات

التقنية الموجودة كضريبة المستوى العالمي لتطور التقنية وعلاقاتها الفيتيشية[1].

من العجيب أن الإنسان الذي يقوم بأبحاثه، وفي هذه اللحظة التي يتأكد فيها مما ينتسب إليه حقاً... يتحدث عن شيء آخر، إن ما ينبغي أن ينفذ إليه البحث هو في بساطة ما هو موجود، وخارج هذا الوجود: لا شيء، ما هو موجود وحده موجود، وخلاف ذلك لا شيء، ما هو موجود موجود فحسب وخارج ذلك عدم.

ولكن، ما الذي يدعونا إلى الاهتمام بهذا العدم؟- يسأل هيدجر في (ما الميتافيزيقا؟): (العدم أمر يرفضه العلم ويستبعده بوصفه مكوناً سلبياً خالصاً، ومع ذلك، فأننا حين نستبعد العدم على هذا النحو، ألا نكون كمن يقبله؟ ولكن أنستطيع أن نتكلم عن القبول حين نقبل لا شيء؟ وألا نقع حينئذ وقوعاً صريحاً في مشاحنة لفظية جوفاء؟ ألا ينبغي على العلم أن يصطنع الآن ما يتسم به من جديد، وبعيد عن الانفعال ليقرر أن مهمته مقصورة على ما هو موجود فحسب؟ هل يمكن أن يكون العدم بالنسبة للعلم مصدر الفزع والوهم؟ وإذا لم يتجاوز العلم ما له من حقوق سيلغي نقطة واحدة ثابتة، وألا هي أن العلم لا يريد أن يعرف شيئاً عن العدم، وهذا- في نهاية الأمر- هو التصور العلمي المحكوم للعدم.

نحن نعرف هذا العدم من حيث أننا لا نريد أن نعرف شيئاً عنه، العلم لا يريد أن يعرف شيئاً عن العدم، ولكنه من المؤكد أيضاً أنه حيث يبحث العلم عن التعبير عن ماهيته الخاصة، يهيب بالعدم لنجدته، فها هو يلجأ إلى ما يرفضه، فأي تنافر ذاك الذي يكشف عنه العلم في حقيقته الجوهرية؟

وحينما نتأمل وجودنا الفعلي- بوصفه وجوداً يحدده البحث العلمي- نكون قد وقعنا في ورطة، حيث يكمن فيها سؤال، ولا يحتاج السؤال إلا أن يصاغ في ألفاظه المحددة، السؤال هو: ماذا عن العدم؟.

---

(1) الفتيشية fetienisme: كلمة برتغالية الأصل تدل على العبادة العمياء للقوى الخارقة أو للأشياء المقدسة (كتقديس حائط المبكى في اليهودية، الإيقونات في المسيحية، والحجر الأسود في الإسلام)، ولكن المقصود هنا عبادة المادة (الأشياء)، إضفاء وظائف خارقة عليها فتجعلها موضوعاً للعبادة كقوة وسلطة متجسدة.

العدم عند المفكر الألماني ينكشف في القلق[1]، فيه تحدث مواجهة العـــدم، إن العدم يجعل نفسه يعرف مع الموجودات، في الموجودات التي يتم التعبير عنها كانزلاق من الكل، (في الليل الجلي للعدم الخاص بالقلق ينبثق الانفتــاح الأصــلي للموجــودات كموجودات... إنها موجودات وليس عدماً... إن ماهية العدم العادم الأصلي تكمن فــي أنها تحضر الوجود الإنساني لأول مرة أمام الموجودات كموجودات).

(إن القلق يسرقنا من الحديث- يقول هيدجر فـــي (الكينونـــة والزمـــان)- لأن الموجودات ككل تنزلق، حتى أن العدم يحوم من حولنا على هيئة القلق، عندئذ يـــصمت كل نطق عن (الوجود).

هذه هي أهم أفكار فلسفة التكنولوجيا عند الفيلسوف الألماني مارتن هيـــدجر، لعلهـــا تعدو في زمن ما ناقوساً يدق في ضمائرنا ليذكرنا بالخطر الكامن في تقنيتنا المعاصرة.

أعماله الأساسية الأخرى:

- *دروب لا تقود إلى أي مكان (1950).
- مدخل إلى الميتافيزياء (1953).
- ما هي الفلسفة؟ (1956).
- التماثل والتخالف (1957).
- توجه نحو الكلام (1959).
- حول نيتشه (1961).
- مقالات ومحاضرات (1962)[2].

---

(1)- القلق عند هيدجر ليس نفسياً، وهو مختلف كلياً عن الخوف، يظهر القلق النفسي عنـــدما يكـــون هناك شيئاً (موضوعاً) ما تقلق عليه، مثلاً: القلق على المال، الامتحانات، الحبيبة... الخ، ولكـــن القلق يقصده هيدجر هنا هو القلق الفلسفي (الميتافيزيقي)، بمعنى آخر، لا يوجـــد أمامـــك شـــيء (موضوع) تقلق عليه، بالرغم أنك تقلق على شيء، مثلاً، القلق علـــى وجـــود الإنـــسان نفـــسه، الموت...الخ، إن القلق هو في الحقيقة قلق في وجه- يقول هيدجر في (الكينونة والزمان)- ولكن ليس في هذا الشيء، أو ذاك الشيء، القلق في وجه.... هو دائماً قلق لي ولكن ليس من أجل هـــذا أو ذاك، إن القلق يكشف العدم.

(2) تم تعريب أجزاء من هذا النص عن قاموس ناثان الفلسفي، تـــأليف جيـــرار دوروزوي وأندريـــه روسيل- تعريب: أكرم أنطاكي- مراجعة: ديمتري أفييرينوس.

الماركسية Marxism:

مصطلح يدخل في علم الاجتماع والاقتصاد السياسي والفلسفة، سميت بالماركسية نسبة لمنظر الماركسية الأول كارل ماركس، وهو فيلسوف ألماني، وعالم اقتصاد، صحفي وثوري أسس نظرية الشيوعية العلمية بالاشتراك مع فريدريك إنجلز وهما من معلمي الشيوعية فقد كان الاثنان اشتراكيان بالتفكير، لكن مع وجود الكثير من الأحزاب الاشتراكية، تفرد ماركس وأنجلز بالتوصل إلى الاشتراكية كتطور حتمي للبشرية، وفق المنطق الجدلي وبأدوات ثورية فكانت مجمل أعمال كل من كارل ماركس وفريدريك أنجلز تحت اسم واحد وهو الماركسية أو الشيوعية العلمية.

أقسام الماركسية:

تنقسم الماركسية إلى ثلاثة أقسام أساسية:

- فلسفة ماركسية.
- اقتصاد سياسي ماركسي.
- الشيوعية العلمية.

وكان كارل ماركس وفريدريك إنجلز قد قاما ببناء الماركسية من خلال نقد وإعادة قراءة كل من:

1- الفلسفة الألمانية: فقد اهتم بالفلسفة الكلاسيكية الألمانية وخاصة مذهب "هيغل" الجدلي ومذهب فيورباخ المادي.

2- الاقتصاد السياسي الانكليزي: وخاصة للمفكر آدم سميث والنموذج الاقتصادي لديفيد ريكاردو.

3- الاشتراكية الفرنسية في القرن التاسع عشر: لأنها كانت تمثل أعلى درجات النضال الحاسم ضد كل نفايات القرون الوسطى وأهمها الإقطاعية.

التأسيس:

كارل ماركس (1818- 1883) اقتصادي وفيلسوف ألماني، ولد في مدينة تريف من أب كان رابانياً يهودياً، ثم، بعد أن أنهى دراساته الجامعية في العام 1843،

تزوج من ابنة عائلة أرستقراطية معروفة هي جيني فون ويستفالن، لم يمكنه اضطهاد الحكومة البروسية للـ"الهيغيليين اليساريين" الذين كان ينتمي إليهم (مع برونو باور، الذي اتهمه ماركس لاحقاً بـ"الثوري الكاذب" وبـ"ذيل البرجوازية") من متابعة دراسته الجامعية، مما دفعه لأن يتوجه نحو الصحافة: حيث كتب بادئ الأمر (1842) في الجريدة الرينانية Gazette rhénane، قبل أن يؤسس (1844) في فرنسا الحوليات الفرنسية- الألمانية Les annales franco-allemandes- فرنسا التي اضطر إلى تركها بعدئذٍ بسبب صداماته مع السلطتين الفرنسية والبروسية، فطلب اللجوء إلى إنكلترا التي كان سبقه إليها صديقه ومعاونه فريدريك إنجلز، والتي مات في عاصمتها لندن، بعد أن ساهم مساهمة فعالة في تأسيس الأممية الأولى.

عند نقطة تلاقي الفلسفة الألمانية مع الاشتراكية الفرنسية ومع الاقتصاد السياسي الإنكليزي، وضع ماركس، الذي استلهم من جدلية هيغل ومادية فويرباخ، أسس ما سيصطلح بعدئذ على تسميته بالاشتراكية العلمية.

فكما فعل هيغل، قام ماركس بتحديد التناقضات القائمة ثم بتجاوزها، رافضاً المثالية: فالطبيعة، في نظره، وجدت قبل الفكر، وهي تعمل بذاتها منذ البدء، ولها جدليتها، وتتعارض مادية ماركس الجدلية مع مادية فويرباخ البسيطة والميكانيكية، التي تصور عالماً خاضعاً دوماً للمؤثرات الميكانيكية نفسها، لهذا نراه يحاول تفسير التحولات الطبيعية المتتالية والمتصارعة فيما بينها حتى يتم تجاوزها من خلال ظهور واقع جديد أرقى، وفق مبدأ التغير النوعي والتطور من خلال قفزات، ونشير هنا إلى أن ظهور الفكر، عبر سياق التطور الطبيعي، يتخذ بنظر ماركس أهمية خاصة، فالأفكار وليدة الدماغ، الخاضعة في ولادتها لشروط مادية خاصة معينة، ليست حتماً هي التي تسير العالم، إنما- وهذا ما يقبله ماركس- هنالك فعل متبادل بين الإنسان، الذي هو نتاج الطبيعة، وبين الطبيعة التي في وسعه التأثير عليها- ما يبدو وكأنه توفيق بين تلك المزاعم التي تقول:

1. "ليس وعي الإنسان هو الذي يحدد شروط معيشته، إنما ظروف حياته الاجتماعية هي التي تحدد وعيه".
2. "حتى الآن، كان كل ما فعله الفلاسفة هو تفسير العالم بطرائق مختلفة، أما الآن فقد أصبحت المهمة هي تحويله" (الفرضية الحادية عشرة حول فويرباخ).

وكانت هذه المبادئ العامة هي القاعدة والأساس الذي بنيت عليه المادية التاريخية، التي ما هي في الحقيقة إلا التطبيق على صعيد المجتمعات البشرية لمبادئ المادية الجدلية، لأنه بغض النظر عن نظرنا إليها كفلسفة للتاريخ (مثلها مثل غيرها) أو كأساس للاشتراكية العلمية- وذلك وفق المنظور الذي نتبناه- فإن المادية التاريخية تنطلق من تعريف أساسي للإنسان يقول بأن "في وسعنا تعريفه بوعيه، بعواطفه، وبكل ما نريد، لكن في الحقيقة، هو يعرف بنفسه على أرض الواقع بدءاً من تلك اللحظة التي ينتج فيها وسائل عيشه"، وبالتالي، يؤمن معيشته.

من هنا تأتي الضرورة، بالنسبة للمجتمعات كافة، لأن تنتج الخيرات التي تلبي حاجاتها المادية، من هذا المنطلق يعتبر ماركس أن تطور قوى الإنتاج هو حجر الزاوية لكل تطور تاريخي، لأن الأنساق الاقتصادية هي التي تحدد، في جميع العصور، وجود طبقات اجتماعية متناقضة (الصراع الطبقي)، من جهة، وهي التي تشكل، من جهة أخرى- على شكل قوى إنتاج وعلاقات إنتاج- البنية التحتية للمجتمع، كمسبب أو كأساس للبنية الفوقية الإيديولوجية (كالمعتقدات الدينية، والأخلاقية، والجمالية، والحقوقية، الخ)، التي في وسعها أن تؤثر سببياً، في المقابل، على القوى الاقتصادية، فالإيديولوجيا التي تعبر عن وعي المجتمع لذاته، في مرحلة معينة من مراحل تطوره، تعكس أيضاً- وإن بإخفائها- الصراعات الطبقية لهذا المجتمع من خلال تبيان نفسها كموضعة معكوسة للعلاقات الواقعية، وذلك عن طريق الطبقة السائدة التي تفرض رؤيتها للأشياء على أولئك الذين يفترض ألا يشاركوها تلك الرؤية: من هنا يمكن لنا القول بأن الارتهان الديني يغذيه "المستغلون" الذين يوحون للفقراء بالخضوع، على أمل أن يتمتعوا في الآخرة بما ليس في وسعهم التمتع به في الدنيا، على سبيل المثال: "الحقوق الطبيعية" المتضمنة في إعلان حقوق الإنسان والمواطن (كالمساواة، والحرية، والأمن، والملكية) لا تعني في الواقع إلا الإنسان البرجوازي، المحدد بدقة من خلال طبقته، وأخيراً، فإن "الوهم الطبيعي" الذي ينكر سيرورة التاريخ (الاقتصادي والاجتماعي) يشكل اعتقاداً فكرياً لصالح الطبقة البرجوازية الرأسمالية.

درس ماركس تناقضات النظام الرأسمالي، المستند إلى قانون المنافسة، التي تجعل العمل أقل فأقل كسباً، وتزيد من لاإنسانيته، واستنتج أن هذه التناقضات، التي هي السبب الرئيسي لمتناقضات تزداد تفاقماً بين الطبقات الاجتماعية المتناقضة، ستؤدي في النهاية إلى زوال الرأسمالية، بعد الثورة البروليتارية، واستبدال الاشتراكية، ثم الشيوعية العالمية، بها، فهكذا يتحقق معنى التاريخ عبر جهود البشر من أجل تجاوز مصاعبهم المعيشية، ما ينعكس، من خلال تلك المسيرة المحتمة للسيرورة التاريخية، على شكل منظومات إنتاج متتالية، تتطابق في المحصلة مع التوصل الحتمي إلى التحرر النهائي للإنسان في مجتمع لا طبقي.

رأس المال- نقد الاقتصاد السياسي:

لم يصدر من هذا العمل الرئيسي خلال حياة ماركس إلا الجزء الأول في العام 1867، وفيه حلل "تطور نظام الإنتاج الرأسمالي"، أما الجزء الثاني ("محاكمة دورة رأس المال") والجزء الثالث ("محاكمة مجمل الإنتاج الرأسمالي") فقد قام إنجلز بتحريرهما استناداً إلى الملحوظات والهوامش التي تركها ماركس، وطبعا ونشرا عام 1885 وعام 1894 على التوالي، أما الجزء الرابع من المؤلف ("نظريات القيمة الزائدة")، فقد حرره كاوتسكي ما بين عامي 1904 و1910، استناداً أيضاً إلى ما تركه ماركس من وثائق (كان عنوان طبعته الفرنسية هو تاريخ العقائد الاقتصادية).

بمناسبة صدور الطبعة الفرنسية الأولى من عمله (1873)، نبه ماركس القارئ قائلاً: "لا يوجد طريق ملكي إلى العلم، فقط يواكب الحظ ليصل إلى ذرى قممه المضيئة من لا يخشى إجهاد نفسه في تسلق دروبه المتعرجة"، وقد كان الهدف من هذا العمل- الذي برهن عن علميته واستند إلى كمية هائلة من المعطيات الرقمية- دراسة قوانين تطور النظام الرأسمالي، وفي المحصلة، تناقضات هذا النظام، فقد فضح المؤلف لاأخلاقية نظام التبادل الرأسمالي القائم على مبدأ أن على المال أن يولد دائماً المزيد منه: لأن رب العمل لا يشتري في الحقيقة "نتاج عمل" عماله، وإنما يشتري "قدرتهم على العمل"، ما يخلق شكلاً جديداً من العبودية، ألا وهو استغلال الإنسان للإنسان، فالقيمة التجارية لما ينتجه العامل كأجر لعمله هي أكثر مما يتقاضاه، ويدعى ذلك الربح

الذي يحققه رب العمل نتيجة لهذا الفرق بـ"القيمة الزائدة"، إن بحث الرأسمالي الدائم عن الربح- الذي يجد دائماً وسائل وطرق جديدة لزيادة موارده من خلال الاكتشافات المتجددة باستمرار- على حساب البروليتاريين، هو "الخطيئة الأصلية" لهذا النظام، حيث يؤدي خفض الأجور إلى حدها الأدنى إلى انخفاض القدرة الشرائية- ومنه إلى الكساد والبطالة- خاصةً وأن المنافسة تتطلب دائماً زيادة في الاستثمارات (رأس المال الثابت)، مما يقلل من نسبة الربح، كما أنه يولد تجمعات تؤدي إلى زوال أرباب العمل الصغار الذين سرعان ما يتحولون إلى بروليتاريا، لذا فإن مصير الرأسمالية هو أن تنتهي بحكم تناقضاتها الداخلية: فاحتكار رأس المال لا يتوافق مع متطلبات الإنتاج، وهذا ما سيؤدي في النهاية إلى اقتصاد جماعي، ونشير هنا إلى أن أهمية مؤلف رأس المال بالنسبة للاقتصاديين، حتى المعادين منهم للماركسية، مازالت كبيرة.

ونشير هاهنا إلى أن العقيدة الماركسية، كعقيدة منفتحة، مبنية على أساس المادية الجدلية والمادية التاريخية، لا تحتاج لأن تثبت أهميتها فيما يتعلق بالفكر الثوري في القرن العشرين، لذا نلاحظ أنه، كاستمرارية لماركس وإنجلز، اللذين تصورا (بيان الحزب الشيوعي) ضرورة وجود حزب ثوري ومارسا نشاطاً نضالياً عبر الأممية الأولى التي ساهما في تأسيسها، قام لينين بتأسيس ذلك الحزب على قاعدة الدمج بين الحركة العمالية والنظرية العلمية، مؤكداً على موضوعة تضامن بروليتاريي العالم (الواردة في البيان) التي جعل منها الفكرة الأساسية للأممية الثالثة (1919): حيث يجب على البروليتاريا في جميع البلدان أن تناضل، دون أي تحديد لأي شكل مسبق، ضد هيمنة البورجوازية، ويكون الإنسان الجديد في النهاية- وهو نتاج مجتمع بلا طبقات- محققاً لكامل تفتحه ومتحرراً من قانون الربح.

ومن خلال تأكيده على أن الإمبريالية هي المرحلة النهائية للرأسمالية، عارض لينين إصلاحية كاوتسكي (1854- 1938)، الذي كان يعتقد أنه سيكون من نتائج عالمية الاحتكارات ترسيخ الرأسمالية وفتح المجال أمام تطور تدريجي نحو الاشتراكية، مما يجعل مفهوم الثورة غير مجدٍ.

ونعدد أخيراً بضعة من أهم المفكرين الماركسيين الكثر خلال القرن العشرين، الذين حاولوا إما إيجاد حلول للمصاعب النظرية للمنظومة، وإما تجديد تحليلاتها وتطويرها، بحيث تكون أكثر انسجاماً مع الواقع، أو من أجل المزيد من الفعالية السياسية: كالإيطالي أ. غرامشي (1891– 1937) الذي، مثله كمثل الهنغاري ج. لوكاتش، سلط الضوء على أهمية فكرة المجموع ووضع نظرية التطبيق العملي (أو الـpraxis)، عبر التوحيد بين النظرية والتطبيق من خلال الجمع بين السياسة والفلسفة كأساس لنظريته الثورية. (أنظر أيضاً كارل ماركس).

مثالية Idealism:

هي المذهب القائل بأن حقيقة الكون أفكار وصور عقلية، وأن العقل مصدر المعرفة، فأفلاطون مثالي بتصوره عالماً عقلياً قوامه أفكار بمثابة النماذج للموجودات الجزئية المادية التي في عالمنا المحسوس، والعالم العقلي عنده هو الحق، أما العالم المحسوس فأشبه بالظلال، وباركلي مثالي بقوله أن حقيقة الشيء هي إدراك العقل له، وما لا يدركه العقل عدم، وكانت مثالي حين جعل المقولات العقلية شرطاً للمعرفة، وهيجل مثالي حين قال أن حقيقة الكون روح مطلق يعبر عن نفسه في الوجود المنشود.

والمثالية (Idealism) اتجاه فلسفي يبدأ من المبدأ القائل بأن الروحي أي اللامادي أولي، وأن المادي ثانوي، وهو ما يجعلها أقرب إلى الأفكار الدينية حول تناهي العالم في الزمان والمكان وحول خلق الله له.

وتنظر المثالية إلى الوعي منعزلاً عن الطبيعة، وهي تدافع كقاعدة عامة عن النزعة الشكية واللا إدارية، وتضع المثالية في موضع النقيض للحتمية المادية ووجهة النظر الغائية.

والمثالية مذهب فلسفي يشمل جانباً كبيراً من المذاهب الميتافيزيقية (ما بعد الطبيعة أو الغيبة)، وهي اتجاه فلسفي يبحث عن مسألة الوجود (أو الأنطولوجيا)، في حين أن العقلانية اتجاه مذهبي يبحث في أصل المعرفة، ويرد هذا الأصل إلى العقل

فقط، وينكر دور الحواس أو المعرفة القلبية أو المعرفة عن طريق الوحي، وعكس العقلانية التجريبية، وهذه الأخيرة تعتمد على البحرية الحسية فقط من دون العقل المجرد، ويُطلق على النظرة الفلسفية المعارضة المادية، حيث تمسك الماديون بأن الحقيقة تتكون من الأشياء الموضوعية المادية وحدها وتحكمها قوة مادية بحتة.

والمثالية تعطي الأولوية في الوجود للروح على أن يكون وجود المادة ثانوياً، في حين أن المادة تعطي الأولوية في الوجود للمادة على أن تكون الروح انعكاساً للمادة وظلاً لها.

ويرى المثاليون أن الحقيقة المطلقة كامنة في عالم يتعدى عالم المادة (المحسوس)، ويرون أن الحقيقة كامنة في الوعي أو العقل أو الروح، وطبقاً لهذه النظرة، فإن الحقيقة إما عقلية أو روحانية.

وتقترب المثالية كثيراً من الفلسفة، لأنها تبلور مباحث الفلسفة الثلاثة الرئيسية: الحق والخير والجمال، وظهرت المثالية في القرن الثامن عشر الميلادي، ومن أبرز الفلاسفة الذين أثروا المذهب، وكان لهم تأثير كبير في مجرى الفكر الأوروبي عامة:

- جورج باركلي (1685- 1753م)، ويعد المؤسس الحقيقي للمثالية.
- إيمانوئيل كانت (1724- 1804م) ألف كتباً عدة أهمها نقد العقل الخالص، ونقد العقل العملي.
- جوهان فيشتة (1762- 1814م) وهو فيلسوف ألماني.
- جورج فلهلم هيغل (1770- 1831م) وهو فيلسوف ألماني، وكان يعتقد أن الوجود المادي مظهر للروح.
- أرثر شو بنهور (1788- 1860م) وهو فيلسوف ألماني، تأثر بفلسفة أفلاطون المثالية، من كتبه العالم إرادة ومكرة، وقد تأثر بالبوذية، لكنه لم يقبل مذهب تناسخ الأرواح.

التأسيس:

في أوائل القرن الثامن عشر، ادّعى الأسقف الإنكليزي والفيلسوف جورج باركلي، أن العالم الطبيعي ليس إلا مجموعة من الأفكار في العقل الإلهي والأرواح

الفردية، وبالنسبة لباركلي، فإن العالم الطبيعي لا وجود له مستقلاً عن العقل، وكان معظم الناس في البداية ينظرون باستخفاف إلى المثالية لأنها تبدو وكأنها تُنكر حقيقة وجود كل ما نعرفه عن أن هذا العالم مكون من مجرات وجبال وأشجار وناطحات سحاب، وتقول إحدى القصص: إن صمويل جونسون وهو الكاتب- الإنكليزي الشهير في القرن الثامن عشر- ركل حجراً وقال كلماته الشهيرة "هكذا يمكنني دحض باركلي"، يرى معظم المثاليين أن تعليق صمويل أمر لا يتصل بالموضوع.

وادعى باركلي أنه لم ينكر وجود العالم المادي أو أنه حقيقي، فمثاليته نظرية تدور حول حقيقة العالم المادي وليس وجوده، وزعم باركلي أن الأشياء المادية هي أمر حقيقي، ولكنها لا يمكن أن توجد بدون الله والأرواح الأخرى.

وبالنسبة لباركلي فإنه يرى أنه ليكون لأي شيء وجود، فلابد أن يكون من خلال روح ما.

وفي أواخر القرن الثامن عشر وخلال القرن التاسع عشر، حاول الفلاسفة الألمان مثل إيمانويل كانت وهيغل وآخرين من المتأثرين بالمثالية بشتى الطرق، حاولوا إظهار أن الحقيقة أمر روحاني، أو أنها تعتمد على العقل دون إنكار لحقيقة العالم المادي.

الأفكار والمعتقدات:

- إن جوهر الحقيقة روحي، والروح لا تستطيع أن تدرك نفسها إلا في علاقتها بعنصر مادي موضوعي، وهذا هو علة وجود المادة أو كما قال هيغل: "المادة مظهر تتبدى به الروح".

- إن الأرواح هي الفاعل وهي التي تملك إرادة.
- إن الأشياء الطبيعية التي لا يدركها الإنسان موجودة في علم الله، (باركلي).
- إن معرفتنا مقتصرة على الظواهر، ولا نستطيع معرفة الأشياء في ذاتها (كانت).
- ترى المثالية أن الشر شيء عارض وعابر في الحياة، والأدب المثالي يحاول الكشف دائماً عن الطبيعية الخيرة والجميلة للإنسان.

في الواقع، فإن المثاليين كثيراً ما يجادلون في أن الحقيقة التي تنفصل تماماً عن العقل، لا يمكن لنا معرفتها.

ومن وجهة نظر المثالية، فإن الواقعية- وهي وجود الأشياء المادية منفصلة عن العقل- هي التي تؤدي إلى الشك والريبة في حقيقة العالم.

استمر المفكرون المحدَثون في الجدل حول فكرة طبيعة الحقيقة، فالواقعيون الميتافيزيقيون يعتقدون أن الحقيقة أمر موضوعي بمعنى أن وجودها وطبيعتها منفصلان عن عقولنا، ومع ذلك فإن معظم الواقعيين الميتافيزيقيين يوافقون على أننا لا نعرف العالم إلا كما يبدو لنا فقط، وأن الطريقة التي يبدو بها العالم لنا، تعتمد على عقولنا وحواسنا وخلفياتنا الثقافية.

يعتقد الواقعيون بأن كلاً من وجهتي النظر لا يمكن أن تكون صادقة، وقد توصلوا إلى حل هذا الخلاف بين وجهتي النظر برفض فكرة أن الحقيقة مستقلة عن عقولنا.

مثنوية Dualism:

المثنوية هي النظرة الفلسفية التي ترى أن هناك وجود لمصطلحين أساسيين، غالباً ما يكونا متعاكسين، مثل الخير والشر good and evil، النور والظلام، الذكر والأنثى.

مثنوية (فلسفة العقل):

في فلسفة العقل: المثنوية (dualism) هو مجموعة من النظريات والرؤى حول العلاقة بين العقل والمادة، تبدأ هذه النظريات بالقول أن الظاهرة العقلية هي في بعض نواحيها لا فيزيائية أو لا جسدية.

مجوسية Magianism:

أنظر الزرادشتية.

مدرسية (فلسفة) Scholasticism:

المدرسية أو السكولائية (فلسفة المدرسة) (بالإنكليزية: Scholasticism، بالفرنسية: Scolastique) هي فلسفة يحاول أتباعها تقديم برهان نظري للنظرة العامة الدينية للعالم بالاعتماد على الأفكار الفلسفية لأرسطو وأفلاطون[1].

تنقسم الفلسفة المدرسية تاريخياً إلى ثلاث فترات هي:

- الفلسفة المدرسية المبكرة.
- الفلسفة المدرسية الكلاسيكية.
- الفلسفة المدرسية الجديدة.

المذهب الإنساني Humanism:

تاريخياً، هي الحركة الأوروبية التي انطلقت في إيطاليا منذ القرن الرابع عشر وفي فرنسا منذ نهاية القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر والتي أعادت اكتشاف مؤلفات العصور القديمة ونصوصها وعارضت من خلالها، بالتالي، الذهنية المدرسية المتحجرة للقرون الوسطى، وسواء كان هذا التيار الفكري الرئيسي "مسيحياً" (فدعا إلى التوفيق بين العهد القديم وبين أدب العصور القديمة) أو "متوثناً" (فاستفاد من النماذج القديمة للتشكيك بالقيم المسيحية)، فإن هذا المنحى طور الروح النقدية، ويسر تحرر الفلسفة من سطوة اللاهوت، وانطلق يبحث عن الحكمة التي تجمع بين تذوق المعرفة (كمونتيني مثلاً)، من جهة، وبين حب الحياة والتأكيد على كرامة الإنسان (كرابلي ليس حصراً)، من جهة أخرى.

ما بين القرن السادس عشر والقرن الثامن عشر، تميز المذهب الإنساني في فرنسا بدراسة "العلوم الإنسانية" (كنصوص أدبية وفلسفية) وتطابق مع المنحى الكلاسيكي الذي كان يرفض كل تطرف ويدعو إلى "الحس السليم" والصفات الحضارية التي كانت تنسب إلى الإنسان النبيل.

---

(1) الموسوعة الفلسفية: مجموعة من العلماء السوفييتيين. إشراف: م. روزنتال، ب. يودين. ترجمة: سمير كرم. دار الطليعة. بيروت. الطبعة الخامسة. 1983

أما اليوم، ففي وسعنا، بصفة عامة، إطلاق صفة "الإنسانية" على كل موقف أو فكر يؤكد على أن الكرامة الإنسانية هي القيمة الأسمى، ويفترض، بالتالي، ضرورة تشجيعها والدفاع عنها ضد كل طعن صادر عن السلطات السياسية أو الاقتصادية أو الدينية (وذلك على الرغم من أن في وسعنا الحديث هنا عن مذهب إنساني مسيحي) الخ، لذلك، ومن هذا المنظور، في وسعنا تلمس اتجاه إنساني لدى مناحٍ فلسفية متنوعة (كالشخصانية والوجودية السارترية الخ)، وإن كنا نلاحظ، في الوقت نفسه، عدم الفعالية الجلي لمنحى كهذا في تاريخ المجتمعات الإنسانية، كذلك فإن هذا التصور، الذي يبدو وكأنه يفترض تعريفاً مسبقاً للإنسان، قد ينجم عنه، وإن كخطر احتمالي مفارق، استبعاد بعض البشر الذين لا ينطبق عليهم تعريف كهذا من الإنسانية وفقاً لمفهومها النبيل، ونتفهم، من هذا المنظور، نقد ماركس ونيتشه في وقتهما للمفهوم الكلاسيكي للمذهب الإنساني انطلاقاً من تصور مختلف لما يفترض أنه الإنسان، وهكذا أيضاً، فإنه يمكن اعتبار الماركسية (كالفرويدية أو كفكر هيدغر إلخ)، بالمثل، بأنها ضد المذهب الإنساني، من جهة (من منظور أنها رفض الواقع الذي توصل إليه الإنسان تاريخياً)، أو بأنها إنسانية، من جهة أخرى (من منظور ما تفترضه الأفضل للإنسان مستقبلاً).

المسيح Christ:

تعريف المسيح في المسيحية مبني على عدة تعاليم ومعتقدات للمسيحيين حول المسيح، تأليهه، تجسيده، وحياته على الأرض.

يؤمن غالب المسيحيين أن المسيح هو إلهي كامل وإنساني كامل معاً، ولذلك تعريف المسيحيين للمسيح يتكون من عقائد ثيولوجية وأيضاً حقائق/ معتقدات تاريخية.

المشكل الأخلاقي Ethical problem:

إذا كان الإنسان يختار أفعاله الحرة بصفة إرادية وفي حدود معينة فهذا الاختيار يكون بين ممكنين على الإنسان في ذلك يعي ما يختار، أي لا يتم الاختيار إلا بعد تقييم ثم يترتب عليه الإقدام أو الأحجام فنقدم على الفعل إذا كان حسناً ونحجم عنه إذا كان مستهجناً، فلو أخذنا فعل السرقة، وفعل العمل، لوصفنا الأول بأنه قبيح رغم ما

يترتب عليه من آثار مادية كالربح ونصف الثاني بأنه حسن رغم ما بـه مـن تعـب ونصب، وهذا يعني أن الأول فعل لا أخلاقي أي انه شر أما الثاني فهو فعـل أخلاقـي وهو خير.

إن ما ينتج عن هذه الموازنة هو أن الإنسان العادي السوي ينشد الخير وينفـر من الشر وهذا أمر عادي ومعروف ولكن الموضوع سيصبح إشكالياً لو طرح الـسؤال متى يكون الفعل خيراً ؟ ومتى يكون شراً ؟ هل ما كان خيراً سيظل كذلك ؟ أم أن مـا هو خير اليوم يمكن أن يصبح شراً غداً ؟ إن هذه التساؤلات تفرض علينا مستوى مـن التحليل يبدل بضبط مفهوم للقيمة الأخلاقية ذاتها.

معنى القيمة الأخلاقية: القيمة في اللغة تعني المقدار فيقال قيمة الشيء مقـداره وقيمة المتاع ثمنه ويطلق من الناحية الذاتية على الصفة التي تجعل من ذلـك الـشيء مرغوباً ومطلوباً، أما الناحية الموضوعية فتطلق على ما يتميز به الـشيء ذاتـه مـن صفات تجعله مستحقاً للتقدير إن كثيراً أو قليلاً.

أما في الأخلاق فلفظ القيمة الأخلاقية يعني الخير ونقيضه الشر، بحيث تكـون قيمة الفعل فيما يتضمنه من خيرية أو ما نرى فيه من خيرية وكلما كانت المطابقة بين الفعل والصورة الغائية للخير كلما كانت قيمة الفعل أكبر.

طبيعة القيمة الأخلاقية:

أ- ضبط المشكلة: إذا كان من السهل أن يقال أن القيمة الأخلاقية هي المطابقة بين الفعل والصورة الغائية للخير فما طبيعة هذه القيمة ؟ هل الخير خير في ذاته ومـن ثمة فصورته ثابتة، موضوعية، مطلقة لتكون القيمة الأخلاقية موضوعية مستقلة عنـا وعن كل ما يطرأ في حياة الناس من تغيرات أم أن القيمة الأخلاقيـة (الخيـر) ذاتيـة لتكون صورته الغائية متغيرة، نسبية، تتصل بالزمان والمكان ؟ بصورة وجيـزة هـل طبيعة القيمة الأخلاقية موضوعية أم ذاتية.؟

ب- التحليل:

القيمة الأخلاقية موضوعية: يذهب المثاليون إلى الاعتقاد أن القـيم الأخلاقيـة ينبغي أن تكون موضوعية مستقلة عن عالم الكون والفساد.. فأفلاطون قديماً يعتقـد أن

الفضيلة موجودة في عالم المثل، والروح تأتي منه وهي محملة بالفضيلة، وعليه فما كان خيراً سيظل كذلك والروح تدرك بذاتها ما في الفعل من خيرية من خلال التذكر.. على أن الفكرة تزداد وضوحاً مع كانت الذي سلك منهجاً نقدياً قاده بالضرورة إلى افتراض ثلاث خصائص للقيمة الأخلاقية حتى تكون قيمة بالمعنى الإنساني الموضوعية والثبات والمطلقية، وإلا لم ولن تستطيع القيم الأخلاقية أن تكتسب الطابع الإنساني.

وقد تذهب المعتزلة في الفكر الإسلامي إلى أن في الفعل من الصفات ما يجعله خيراً، الشرع مخبر والعقل مدرك.. فالفعل الخير كالجوهرة فيه من الصفات الموضوعية ما يجعله خيراً، ويذهب فولتر إلى أن الخير يعرف بداهة ولا يختلف فيه اثنان مهما اختلف الزمان والمكان فالراعي التتري والصباغ الهندي والبحار الإنكليزي يتفوق على أن العدل خير والظلم شر، ومعناه إن في العدل من الصفات ما يجعله خيراً بشكل موضوعي وثابت ومطلق.

يتضح من ذلك أن القول بموضوعية القيم الأخلاقية هدفه تأمين اليقين للقيم الأخلاقية وتجاوز كل تضارب أخلاقي يفقد القيم الأخلاقية طابعها الإنساني وهو مسعى لا نعترض عليه ولكنه طرح يتجاوز الوقائع من جهة ويتجاوز الحياة الإنسانية من جهة ثانية لأن النظر في الواقع يفيد أن لكل بيئة اجتماعية ثقافية نظاماً من القيم يخالف بيئة أخرى فإذا كان العدل مثلاً مطلباً إنسانياً فهو لا يطبق بنفس الكيفية فالعدل كما يراه الصباغ الهندي يختلف من طبيعة ذاتية (يمكن إدراج وجهة نظر الاشاعرة ضمن الاتجاه الذاتي)، يذهب أنصار الاتجاه الذاتي الذي يشمل ذوي النزعة الواقعية التجريبية أن القيمة الأخلاقية ذاتية بنت بيئتها زمانياً ومكانياً، فإذا كنا نعيش عالماً يتسم بالتغير فالأكيد إن القيم الأخلاقية تتغير ولا وجود لقيم موضوعية هي بذاتها ثابتة، فالنفعيون والاجتماعيون والعاطفيون يتفقون على أن القيم الأخلاقية ذاتية نسبية متغيرة مثلما تتغير المنافع وتتغير البيئات وتتقلب العواطف وخير دليل الواقع، إن تمثلنا للقيم وتبنينا لها يخضع لما نتلقاه من تربية وتلقين، وما يلاحظ من تقارن بين الناس وبين البيئات الثقافية لذا كان حقد نيتشة على كانت كبيراً حينما زعم نمطاً أخلاقياً متعالياً إنسانياً لأن الواقع يفرض نظاماً من الأخلاق تبعاً لموقع الفرد الطبقي، الثقافي...الخ.

وفي الفكر الإسلامي ناهض الاشاعرة دعوى المعتزلة واعتقدوا أن الحسن والقبيح شرعيان وليسا عقليان، مختلفان باختلاف الشرائع.

إن كنا لا نستطع إن نقفز فوق الواقع الذي يثبت أن لكل نظام ثقافي منظومة أخلاقية يساهم في إرسائها المعتقد الديني والواقع الثقافي والوضع التاريخي فإننا في المقابل نؤكد أن هذه النظرة تمثل الأخلاق كممارسة وهنا نفهم أن طبيعة القيم الأخلاقية من حيث الممارسة متغيرة وتتأثر بالذات في حين أن النظر إليها من جهة الطبيعية النظرية وفي صورة إنسانية تبدو ثابتة.

لذلك تتأثر طبيعة القيمة الأخلاقية بالزاوية التي ننظر منها إلى القيمة فمن الناحية النظرية تبدو مطلقة لوضعية ثابتة حتى أن نحكم الحياة الإنسانية، أما من الناحية العلمية فهي تتأثر بالزمان والمكان ليغلب عليها الطابع الذاتي.

أساس القيمة الأخلاقية:

إذا كان الاختلاف قائماً حول طبيعة القيمة الأخلاقية فأن هذا الاختلاف امتد أيضاً إلى الأساس الذي تقوم عليه هذه القيمة ومن ثمة يطرح السؤال ما هو المعيار الذي بموجبه يغدو الفعل خيراً أو شراً ؟ هل يمكن أن تكون التجربة القائمة على اللذة والألم والنفع والضرر أساساً موجهاً لأحكامنا الأخلاقية أم أن التجربة تعجز عن ذلك لتضارب اللذات والمنافع وعليه لا يكون الأساس سوى عقلياً بعيداً عن الميول والعواطف والأهواء أم أن العقل هو الآخر لا يكفي لأنه قد يؤدي إلى أحكام صورية نظرية يصعب تطبيقها وبالتالي يكون التفكير في المجتمع كأساس لأحكامنا الأخلاقية، فما حسنه المجتمع كان حسناً وما قبحه كان قبيحاً؟ وبصيغة موجز هل أساس القيمة الأخلاقية هو الطبيعة البشرية (اللذة والألم) أم الطبيعة الإنسانية العاقلة (العقل) أم الطبيعة الاجتماعية ؟

أ- المذهب التجريبي:

(من اللذة إلى المنفعة) يعد هذا المذهب من أقدم المذاهب الفلسفية إذ تعود جذوره الأولى إلى الفكر اليوناني إذ يذهب ارستيب إلى تأكيد أن اللذة هي مقياس الفعل، بل هي الخير الأعظم، هذا ما يلائم الطبيعة البشرية التي تنجذب بصورة تلقائية وعفوية

إزاء ما يحقق لها متعة الحياة وتنفر في المقابل من كل ما يهدد أو يقلل من هذه المتعة هـذا هو صوت الطبيعة، فلا خجل ولا حياء، إن اللذة المقصودة عنده هي لذة الجسد وأقواها إطلاقاً لذة البطن ويلزم على ذلك أن كل القوى تتجه نحو تأكيد وتمجيد هذا المقياس.

لكن أتباع هذا المذهب عدلوا من هذا الطرح لأنه يتضمن صراحة الإساءة إلى حياة إنسانية يفترض فيها التميز عن حياة حيوانية هذا ما يؤكده ابيقور والابيقوريون الذين ميزوا بين اللذات يعقبها ألم وأخرى نقية لا يعقبها ألم الأولى ليست مقياساً للفعل الأخلاقي هي لذة الفساق كالخمر والنساء، وبينما هي أساسه وانتهى ابيقور Epicure 341-270ق. م. إلى أن التي تتوافق أكثر مع طبيعة الإنسان هي اللذات الروحية من قبيل الصداقة وتحصيل الحكمة، وهي لذات تستلزم الاعتدال في السلوك، بينما رفع الرواقيون Les stoicims اللذة إلى مستوى روحي أعلى ومقياس اللذة عندهم كل ما يحقق السعادة، ولا تتحقق السعادة إلا إذا عاش الفرد على وفاق مع الطبيعة.

أما الفلاسفة المحدثون الذين يعد فكرهم امتداد لمذهب اللذة فقد جعلوا من المنفعة أساساً للفعل ويظل الاختلاف بين النفعيين في أي المنافع يصلح مقياساً للفعل فقد حرص جريمي بنتام على وضع مقاييس للمنفعة، كالشدة والدوام واليقين والقرب والخصوبة والصفاء أو النقاء والسعة أو الامتداد، ومع ذلك لم يخرج بنتام عن الأنانية السائدة في تصوره لمذهب المنفعة فهو يشترط في نقاء اللذة إلا تنطوي على تضحية من جانب الشخص للآخرين وهذا ما رفضه جون استورت مل الذي آثر المنفعة العامة عن المنفعة الخاصة، وهو ما سبقه إليه جون لوك (1632–1704) الذي يذهب إلى أن الغاية من الاختلاق اجتماعية.

يتميز هذا المذهب بنظرية الواقعية إذ لا أحد يتصرف ضد مصالحه ومنافعه وهذا ليس أمراً سيئاً، لكن السيئ في الموقف هو الاكتفاء باللذة والمنفعة موجهاً للفعل وألا ترتب على ذلك تضارباً في القيم نتيجة لتضارب المصالح.

ب– المذهب العقلي:

يذهب نيون إجمالاً إلى اتخاذ العقل مقياساً للفعل فقد قرن سقراط الفضيلة بالمعرفة، لكن جميع الدارسين يقفون على محاولة كانت التي تعد أهم محاولة لتأسيس

الأخلاق لسببين، الأول وضع الأخلاق على محك النقد في محاولة لكشف الشروط القبيلة للفعل الأخلاقي والثاني إيجاد مقياس يسمح لكل ذي عقل أن يميز بين الفعل الأخلاقي واللا أخلاقي.

فعن السبب الأول رفض كانت رهن الواجب الأخلاقي لغايات تخرج عنه، بصيغة أوضح: رفض كانت بتأسيس الأخلاق على التجربة الحية لما يطالها من تغير وتبدل وما ترتبط به من غايات خارجة عن الفعل، وهذا معناه أن الفعل الأخلاقي لا يكون كذلك إلا لذا كان واجباً إذاً الواجب أمر مطلق، كلي، ثابت، إنساني، منزه، صادر عن الإرادة الخيرة للإنسان وعن السبب الثاني يحدد كانت جملة من القواعد أو الصيغ بها تقاس أفعالنا:

1- قاعة الكلية:

"اعمل دائماً بحيث تستطيع أن تجعل من قاعدة فعلك قانوناً كلياً شبيهاً بقانون الطبيعة".

2- قاعة التنزيه:

"اعمل دائماً بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أشخاص الآخرين دائماً كغاية لا كوسيلة".

3- قاعة الحرية أو الإرادة:

"اعمل دائماً بحيث تستطيع أن تجعل عن إرادتك الإرادة الكلية المشرعة للقانون الأخلاقي".

بهذه القواعد يتضح سمو الواجب الأخلاقي الذي لا يمكن أن نخفضه إلى مجرد واجب اجتماعي قل هو واجب لكل الكائنات العاقلة تمثلاً للقانون لا أكبر.

طمح كانت إلى تأسيس أخلاق ثابتة أمن لها اليقين والمطلقة وجعلها متعالية منزهة ومع ذلك كانت عرضة لانتقادات شديدة وخاصة من قبل الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشة الذي لم ير في مساواة الناس جميعاً في واجب مطلق يختفي وراءه

هؤلاء الضعفاء في الوقت الذي يفترض فيه أخلاق القوة (أخلاق السادة) تلك التي تعبر عن إرادة الحياة.

ج- المذهب الاجتماعي:

في المقابل للمذاهب السابقة يرفض الاجتماعيون كل تأمل أخلاقي لا يأخذ بعين الاعتبار الواقع الاجتماعي فقد جعلت الماركسية الأخلاق انعكاس للواقــع الاجتمــاعي الذي يعد هو بحد ذاته صدى لعلاقات الإنتاج، فالأخلاق السائدة هــي أخــلاق الطبقــة السيطرة، بينما تذهب المدرسة الاجتماعية بزعامة دوركايم وليفــي بريــل، إلــى أن الأخلاق ethique هي في الحقيقة العادات والتقاليد، فهي في نظر دوركــايم ظــاهرة اجتماعية تمارس ضغطاً وإكراهاً "لسنا سادة وتقويمنــا الأخلاقــي، فــنحن ملزمــون ومجبرون ومقيدون والذي يلزمنا ويجبرنا ويفيدنا هو المجتمع"، معنى ذلك أن أســاس الفعل الأخلاقي هو المجتمع، فما حسنه المجتمع وأمر به فهــو واجــب أخلاقــي لأن الواجب الأخلاقي بالضبط هو الواجب الاجتماعي وما نهى عنه معناه شر ينبغي تجنبه، هذا ما يدل عليه الواقع وما يكشف عليه التاريخ.

لاشك أن للمجتمع حضوراً قوياً فيما لدينا من قيم أخلاقيــة نأخــذها كقوالــب جاهزة علينا الامتثال لها ومع ذلك فالأخلاق ليس كلها اجتماعية، فقد ناهض برغــسون الأخلاق الاجتماعية ووصفها بالأخلاق المغلقة، الساكنة والراكدة التي تنتقل مــن جيــل إلى جيل في مقابل الأخلاق المفتوحة، الحيوية والمتطورة تلك التــي يبــدعاه الأفــراد القديسون والأبطال...

ويعلق فرانسوا غريغوار على الأخلاق الاجتماعية وما بها من نقــص "فهــي تبرير للانسياق الاتباعي" الذي يحرمنا من كل إبداع.

نكشف من العرض السابق إن الإنسان كائن أخلاقي بلا ريب حتى لو شك في هذا الأساس أو ذاك كما يكشف التحليل انه من الصعب اتخاذ أساس مطلــق للأخــلاق بسبب من تشعب الحياة وتعدد مناحيها.

مشكلة سلم القيم الأخلاقية وتعارض الواجبات:

تقرر من التحليل السابق أن الإنسان في جميع الأحوال يسلك بمقتضى رقم ونظام أخلاقي بغض النظر الطبيعية والأساس ولكن كثيراً ما نجد أنفسنا إزاء واجبات نختار في أيتها نختار وبأيها نبدأ، فما هو السلم الذي ينبغي أن نعتمده في اختيار الواجبات ؟

يمكن إخضاع الإجابة على هذا السؤال للمذاهب السابقة ونتوقع أن يوجهنا أصحاب اللذة والمنفعة إلى اختيار السلوك على أساس من اللذة وبها تغدو الواجبات الشخصية سابقة على العامة، وفضائل الحس والجسد قبل فضائل التأمل والعقل، خلافاً للاجتماعين الذين يضعون الواجبات الاجتماعية، الآتية والقائمة موضع التنفيذ قبل الواجبات الخاصة أو المتعالية، بينما ستكون إجابة كانت على ذلك من أن السلم الجدير بالاحترام هو أن نضع الواجب الأخلاقي موضع الاختيار باعتباره الأسمى والمنزه والكلي والثابت وإجمالاً الفضائل أصناف وينبغي للإنسان أن يحرص على انتقاد واختيار الأجدر منها والأكمل، أي تلك التي تكمل بها إنسانية الإنسان.

المشكلة الفلسفية Philosophical problem:

"إن تناول الفيلسوف لمشكلة ما، يشبه علاج أحد الأمراض" (فتجنشتين)[1].

إن أول صعوبة تواجهنا عندما نبحث في مفهوم "المشكلة" هي ما يسمى في المنطق بالإسناد الذاتي، فمفهوم المشكلة هو ذاته مشكلة، والحال هنا أشبه بالصعوبة الحاصلة عن تناول مفهوم "الوجود" !

يشير المعنى العام لكلمة "مشكلة" إلى وجود صعوبة ما بإزاء "موضوع" معين، وقد تكون هذه الصعوبة غموض في المعنى، أو تعذر للحل، أو حتى تعدد للحلول وبالتالي صعوبة الاختيار من بينها، ولذلك فقد تكون المشكلة نظرية أو عملية، أو ربما مزيج بينهما ! وإذا كان الأمر كذلك، فهذا يعني أن لكل مجال من مجالات الحياة الدينية منها أو العلمية أو حتى الحياة اليومية للأفراد مشكلاته الخاصة به، وهذا أمر طبيعي،

---

(1) لودفيج فتجنشتين: بحوث فلسفية، ت: د. عزمي إسلام، الكويت 1990: ص 165 فقرة 255

طالما أن في الإنسان من النقص في القدرات الذهنية أو الجسمانية ما يحيل بينه وبين معرفة "كل شيء".

"المشكلة".. مدخل لغوي:

"شكل الأمر يشكل شكلاً (أي) التبس (الأمر).. والعامة تقول شكل فلان المسألة أي علّقها بما يمنع نفوذها"[1] وعند التهانوي: "المشكل اسم فاعل من الإشكال وهو الداخل في أشكاله وأمثاله، وعند الأصوليين اسم للفظ يشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد منه إلا بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال... [و] المشكل ما ينال المراد منه إلا بالتأمل بعد الطلب... "[2]، كما أننا نجد عند الجرجاني، بالإضافة إلى المعنى المذكور عند التهانوي حول المشكل، نجد مفهوم المسائل، وهي عنده: "المطالب التي يبرهن عليها في العلم ويكون الغرض من ذلك معرفتها"[3].

أما المشكلة (Problem (E.) ;Problème (F.); Problema (L) كما نجدها في المعاجم الفلسفية فهي: "المعضلة النظرية أو العملية التي لا يتوصل فيها إلى حل يقيني"[4]، والمعضلة (Dilemma) تعني حالة لا نستطيع فيها تقديم شيء، وهي تفيد معنى التأرجح بين موقفين بحيث يصعب ترجيح أحدهما على الآخر، والمشكلة تختلف عن المسألة في كون الأولى نتيجة عملية تجريد من شأنها أن تجعل "المسألة" موضوع بحث ومناقشة، وتستدعي الفصل فيها.

وقد أكد أرسطو هذه التفرقة في كتاب "الطوبيقا" (المقالة الأولى) حين وضع "المشكلة الجدلية" في مقابل "القول الديالكتيكي"، فقال إن المشكلة الجدلية "هي مسألة

---

(1) بطرس البستاني: محيط المحيط، ط 3، بيروت 1993 ص 477

(2) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج 2، بيروت، د.ت ص 786

(3) الجرجاني، علي بن محمد : التعريفات، تحقيق : محمد بن عبد الكريم القاضي، القاهرة 1991 ص 224 فقرة 1595

(4) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 2، بيروت 1982 ص 379. كذلك راجع: عبد المنعم الحفني: المعجم الفلسفي، القاهرة 1990 ص 321. وكذلك، مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ط3، القاهرة 1979 ص 407

موضوعة للبحث، تتعلق إما بالفعل أو بالترك، أو تتعلق فقط بمعرفة الحقيقة إما لذاتها أو من أجل تأييد قول آخر من نفس النوع، لا يوجد رأي معين حوله، أو حوله خلاف بين العلة والخاصة، أو بين كل واحد من هذين فيما بين بعضهم وبعض»[1].

ويذكر الدكتور عبد الرحمن بدوي بأن المنطق التقليدي (الأرسطي) لم يعالج موضوع "المشكلة" إلا نادراً، وذلك يرجع إلى كون "المشكلة" بوصفها من موضوعات "الطوبيقا" (الجدل) تنتسب إلى منطق الاحتمال لا إلى منطق اليقين، فهي تدخل في موضوع إفحام الخصم، وبالتالي فهي أقرب إلى الخطابة منها إلى المنطق[2].

تختلف "المشكلة" كذلك عن "الإشكالية" Problematic، حيث أن "الإشكالية" تعني الاحتمال والحكم الاحتمالي يدرس في موضوع أحكام الموجهات Judgements of modality وهي أحكام تتميز بأنها تكون مصحوبة بالشعور بمجرد إمكان الحكم، بينما الحكم التقريري يكون مصحوباً بالشعور بواقعة الحكم، والإشكال عند كنت مرادف للإمكان، وهي مقولة من مقولات الجهة، ويقابله الوجود والضرورة، والأحكام الإشكالية عنده هي الأحكام التي يكون الإيجاب أو السلب فيها ممكناً لا غير، وتصديق العقل بها يكون مبنياً على التحكم، أي مقرراً دون دليل، وهي مقابلة للأحكام الخبرية[3]، ويذكر لالاند في موسوعته الفلسفية بأن الإشكالية problematique (ويترجمها مترجم الكتاب بـ: مسألية) هي: "سمة حكم أو قضية قد تكون صحيحة (= ربما تكون حقيقية) لكن الذي يتحدث لا يؤكدها صراحة"[4].

ما هي المشكلة الفلسفية ؟

تتعلق "المشكلة" بصورة عامة بالصعوبات المرتبطة بموضوع ما، فإن كانت الصعوبات تتصل بالجزئيات، كانت مشكلة علمية (أو دينية، فنية، حياتية... الخ)، أما إذا كانت الصعوبات تتصل بالمبادئ، الأصول، الأسس، الكليات... الخ فإن ذلك يعني

---

(1) نقلاً عن عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، ج 2، بيروت 1984، ص 445.

(2) راجع عبد الرحمن بدوي: مرجع سابق، ص 445.

(3) أنظر جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 379.

(4) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ت: خليل أحمد خليل، المجلد الثاني، بيروت، 1996، ص 1051.

أنها مشكلة فلسفية على وجه التحديد، ومن هنا يمكن القول بأن "أمارة" المشكلة الفلسفية هي أن تتعلق بالمبادئ الكلية، ولذلك فإن أول "مشكلة فلسفية" ظهرت في تاريخ الفلسفة هي مشكلة "أصل الوجود" والتي طرحها طاليس (حوالي 630– 570 ق.م) حين "تساءل" عن أصل الكون ؟!!

سمات المشكلة الفلسفية وخصائصها:

1. إن أول سمة تميز المشكلة الفلسفية عن غيرها من المشكلات هي أنها تتعلق بالمبادئ أو الأصول الكلية. فالسؤال عن الكل، المبدأ، الأصل، والأساس ... هو الذي يضع الحد الفاصل بين كون هذا السؤال يعبر عن مشكلة فلسفية أم مشكلة علمية.
2. تتميز "المشكلة الفلسفية" كذلك بأنها على درجة عالية من التجريد والبحث النظري، ولذلك ترتبط بمن يثيرها، ولذلك فالمشكلة الفلسفية نسبية، أي تتحدد بالنسبة لمن يطرح السؤال، وتعتمد على مدى قبول أو رفض الآخرين لهذا السؤال.
3. يعد السؤال عن "الماهية" من سمات المشكلة الفلسفية أيضاً، وهذه مسألة هامة في نظرية المعرفة على وجه الخصوص.
4. ترتبط المشكلة الفلسفية بـ "القول" وليس بالأشياء ذاتها.

العلاقة بين "المشكلة" و"السؤال":

يرتبط مفهوم المشكلة بمفهوم السؤال أشد ارتباط، فوراء كل مشكلة سؤال، مع أنه ليس بالضرورة أن يكون وراء كل سؤال مشكلة بالمعنى الفلسفي! وأول من تعرض لمفهوم السؤال وجعل منه قضية فلسفية في كتاباته المنطقية هو أرسطو، ففي كتاب المسائل Topica يقول: "والمسئلة (أي المشكلة problem) إنما تخالف المقدمة (القضية proposition) بالجهة"[1] على اعتبار أن الفرق بينهما هو فرق في تحول

(1) أرسطو: كتاب الطوبيقا، نقل أبي عثمان الدمشقي، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي في كتاب: منطق أرسطو، ج 2، الكويت 1980، ص 494

صيغة العبارة، فإذا وضعت العبارة على هذا النحو: "أليس الحي جنساً للإنسان ؟"[1] كانت مقدمة أو قضية، أما إذا قيل: "هل قولنا "الحي" جنس للإنسان أم لا ؟" [2] فإن العبارة تكون مسألة، أي مشكلة، كما يضيف أرسطو بعد ذلك تمييزاً آخر بين "المقدمة المنطقية" وبين "المسألة المنطقية" بأن يقول: "والمقدمة المنطقية هي مسألة ذائعة إما عند جميع الناس، أو عند أكثرهم، أو عند جماعة الفلاسفة... وجميع الآراء أيضاً الموجودة في الصناعات المستخرجة قد تكون مقدمات منطقية..."[3] أما المسألة المنطقية فهي "طلب معنى ينتفع به في الإيثار للشيء والهرب منه، أو في الحق والمعرفة– ... مثال ذلك قولنا هل اللذة مؤثرة أم لا" [4]، "والوضع هو رأي مبدع لبعض المشهورين بالفلسفة... فالوضع أيضاً مسألة، وليس كل مسألة وضعاً، لأن بعض المسائل يجري مجرى ما لا يعتقد فيها أن الأمر فيها كذا أو كذا..."[5].

وللسؤال أهمية خاصة في الفلسفة، فهو المدخل الأساسي إلى الحكمة، إلى الفلسفة، والسؤال هو الذي يشكل المشكلة، فالمشكلة في نهاية الأمر سؤال يبحث عن إجابة، وقد حظي مفهوم "السؤال" بأهمية خاصة في الفلسفة الوجودية، وبوجه خاص لدى هيدجر الذي ذهب إلى تأويله على أنه سؤال عن الكينونة Seinsfrage أو سؤال عن معنى الكينونة Sinn von Sein يعود إلى ماهية الوجود الإنساني[6].

يحدد ديكارت ثلاثة شروط لأهلية "السؤال" كتمهيد للمعرفة وهي:

1– ينبغي أن يكون في كل سؤال شيء غير معروف.

2– أن يكون هذا المجهول معروفا على نحو معين أو إلى حد معين.

3– أن هذا المجهول لا يمكنه أن يصبح معروفاً إلا بواسطة ما هو معروف.

---

(1) المرجع السابق.

(2) المرجع السابق.

(3) المرجع السابق: ص 503

(4) المرجع السابق: ص 505

(5) المرجع السابق: ص 506

(6) راجع: الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير د. معن زيادة، بيروت 1986، ص 491

وفي السؤال يتحدد أيضاً الفرق بين العلم والفلسفة، فالعلم يطرح السؤال حول ما هو جزئي في الظاهرة التي يبحثها، ولا يبتعد بالمسالة وحلها إلى "الشمول الكلي"، كما هو الحال في الفلسفة، وإنما يظل مقيداً بحدود المسألة كما يجري طرحها ضمن نطاقه الخاص، "إن المشكلة بمثابة "سؤال" تأزم وتعذر الوصول إلى حل متفق عليه، فإذا كان هذا التأزم على المستوى النظري فيسمى "مشكلة"، وإذا تعلق بأمور الحياة الإنسانية فيسمى "إشكالية"، وغالباً ما يتعذر الوصول إلى حل للإشكالية"[1].

يصاغ السؤال في اللغة العربية من جملة خبرية أو إنشائية بإضافة أداة استفهام إلى أولها: "سقراط معلم أفلاطون"، "هل سقراط معلم أفلاطون ؟"، ومن أدوات السؤال: هل، لماذا، كيف، لم، لمن، ماذا، متى، من أين، إلى أين... أما في اللغات الأجنبية (الهندو- أوربية) فيصاغ السؤال عادة من خلال عكس الجملة فيأتي الفعل أو الفعل المساعد في أول الجملة.

علاقة السؤال بالجواب:

قد يبدو بأن بين السؤال والجواب علاقة تضايف، فبما أن لكل جواب سؤال، فيظن بأن لكل سؤال جواب، ولكن الواقع غير ذلك ! وهذا يقودنا إلى مسالة الأسبقية المنطقية بين السؤال والجواب، ففي حين تبدأ الفلسفة بوصفها نسق شامل بالجواب، إلا أن النشاط الفلسفي ذاته قد يبدأ بالسؤال أولاً، وقد اعتبر هيدجر السؤال نقطة البداية الحقة في الفلسفة، والسؤال الفلسفي كان دائماً يتميز عن باقي أنواع الأسئلة بكونه أعم وأشمل، شأنه بذلك شأن الفلسفة ذاتها واختلافها عن باقي الفروع العلمية الخاصة.

العلاقة بين السؤال والتفكير:

كل "سؤال" لابد وأن يصاغ بلغة سليمة، واللغة السليمة ترتبط بالتفكير السليم، وبالتالي، ثمة علاقة بين المشكلة (كونها سؤال متأزم) وبين التفكير، يقول هيدجر: "إننا لا نستطيع أن نفكر إلا حينما نحب ما يكون في ذاته "الشيء الذي هو محط عناية"

---

(1) من محاضرة غير منشورة للدكتور عزت قرني لمقرر مشكلات فلسفية، الفصل الأول عام 2000/99.

وحتى نصل إلى هذا الفكر يجب علينا من جانبنا أن نتعلم التفكير... سندعو ما هو في ذاته "الشيء الذي يعنى به" بـ: "بؤرة التوتر"، كل ما هو متوتر يسمح بالتفكير"[1] يقودنا هذا إلى مسألة "الأهمية" في السؤال، وبالتالي أهمية المشكلة، ولكن من الذي يحدد تلك الأهمية ؟ هل هو الإنسان ؟ فهل هناك اليوم من شيء غير مهم للإنسان ؟! يقول هيدجر: "أن نهتم، معناه أن نكون مع الأشياء وبينها، أن نقيم في قلب الشيء ونمكث هناك من غير كلل... و"مهم" تعني: ما يسمح للموضوع الذي هو محل سؤال أن يصير بعد ذلك، ومن جديد، غير ذي أهمية فيعوض بموضوع آخر يعنينا أمره أكثر قليلاً من السابق"[2] ولكن هل يمكن أن يقوم التفكير بدون أن تسبقه مشكلة ما تتحدى عقل الفرد وتحرك مشاعره وتحفزه ؟! يقول جون ديوي: "لا ينشأ التفكير إلا إذا وجدت مشكلة".

المشكلة.. والحل:

"الحاجة إلى حل مشكلة ما هي العامل المرشد دائماً في عملية التفكير" جون ديوي وراء كل مشكلة، رغبة في الوصول إلى الحل، وحل المشكلات ما هو إلا محاولة وضع وتنظيم للمفاهيم لكي تصل إلى الحل المناسب، والوصول إلى الحل يرتبط بشكل أساسي بنمط التفكير المتبع والمعتقدات التي يؤمن بها الشخص، فمشكلة فيضان النيل على سبيل المثال تم حلها من قبل قدماء المصريين من خلال إلقاء عروس النيل بهدف إرضاء الآلهة، في حين عالج المصريين حديثاً ذات المشكلة بتفكير علمي من خلال بناء السدود.

ثمة أمر آخر يتعلق "بالحل"، وهو السلطة التي يستند عليها، فما هو مصدر الحلول ؟ هل هو روح الأجداد، أم الآلهة، أم العقل الإنساني ؟! واضح أن هناك علاقة بين مصدر الحل وسلطته من جهة، وبين نوع التفكير المتبع من جهة أخرى، ونحن لا

(1) مارتن هيدجر: التقنية– الحقيقة– الوجود، ت: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، الدار البيضاء، 1995، ص 186

(2) المرجع السابق: ص 188

نتوقع من شخص يؤمن بأرواح أجداده وهيمنتها بأن يضع حلولاً علمية للمشكلات التي تواجهه !

الأسباب المؤدية لظهور المشكلة:

تبدأ الفلسفة عندما "تقول" شيئاً ما، وتبدأ المشكلة الفلسفية عندما نؤكد ذلك "القول" (من وحي فلسفة كنت).

لكل مجال أو فرع من فروع المعرفة مشكلاته الخاصة، ولكل مشكلة أسبابها المتعلقة بها أيضاً، أما فيما يتعلق بالمشكلات الفلسفية، فقد حدد ديكارت أربعة أسباب رئيسية يرى أن المشكلات الفلسفية قد تنشأ بسببها وهي:

1- الأحكام المبتسرة التي اتخذناها في مقتبل عمرنا.

2- أننا لا نستطيع نسيان هذه الأحكام المبتسرة.

3- أن ذهننا يعتريه التعب من إطالة الانتباه إلى جميع الأشياء التي نحكم عليها.

4- أننا نربط أفكارنا بألفاظ لا نعبر عنها تعبيراً دقيقاً[1].

وتقودنا النقطة الرابعة بالتحديد إلى مسألة هامة ظهرت في منتصف هذا القرن مع حركة الوضعية المنطقية، وهي مسألة إنكار ورفض معظم المشكلات الفلسفية، بل وكل مشكلات الميتافيزيقا، بحجة أنها لغو فارغ من المعنى.

المشكلات الزائفة في الفلسفة:

انطلق أصحاب الوضعية المنطقية في رفضهم لمعظم المشكلات الفلسفية بحجة أنها لغو فارغ من المعنى من معيار التحقق Verification والذي وضعه كارنب في كتابه المشكلات الزائفة عام 1966، وخلاصة هذا المبدأ أن كل عبارة لا نستطيع أن "نتحقق" منها تجريبياً، أي أن يكون لها مقابل في الواقع، هي عبارة فارغة من المعنى، ولذلك تم إنكار كل قضايا الميتافيزيقا على اعتبار أنه لا يمكن التحقق من عباراتها تجريبياً، كما أرجع فتجنشتين في كتابه "بحوث فلسفية" معظم المشكلات الفلسفية إلى "سوء استخدام اللغة"، وهو يقول في ذلك: "إن المشكلات التي تنشأ نتيجة لسوء تفسير

(1) رينيه ديكارت: مبادئ الفلسفة، ت: د. عثمان أمين، القاهرة، د.ت، ص 102 – 105

صورنا الخاصة باللغة، تتصف بأنها ذات عمق، إنها اضطرابات عميقة، جذورها ضاربة في أعماقنا بعمق صور لغتنا، ودلالتها كبيرة بنفس قدر أهمية لغتنا"[1].

ولما كانت المشكلات الفلسفية في نظر فتجنشتين هي مشكلات "زائفة"، فهي إذن لابد وأن تزول تماماً، طالما أن الهدف الذي نطمح إليه في الفلسفة هو الوضوح الكامل، والوضوح الكامل لا يتأتى إلا بلغة سليمة، خالية من العيوب والأخطاء المنطقية، ومنها التحدث عن أشياء لا يمكن التحقق منها تجريبياً، ولذلك قال فتجنشتين مقولته المشهورة: "إن كل ما يمكن التفكير فيه على الإطلاق، يمكن التفكير فيه بوضوح، وكل ما يمكن أن يقال، يمكن قوله بوضوح"[2].

إن مشكلة القضايا أو "المشكلات الفلسفية" الزائفة التي أظهر فتجنشتين مفارقاتها الممكنة في المرحلتين المبكرة والمتأخرة من فلسفته، وكذلك الحال مع كارنب وبقية المناطقة الوضعيين، إنما ترتبط أساساً "بمشكلة" المعنى والصدق، أو مشكلة الحقيقة في العلم والميتافيزيقا[3]، ولذلك ستبقى هذه المشكلات الفلسفية ما بقيت الفلسفة ذاتها بوصفها "مشكلة فلسفية" !!!

الخلاصة:

تنطوي "المشكلة" على بناء وتركيب، أي أنها ينبغي أن توضع في سياق من التصورات التي تختلف عن "المشكلة" ذاتها، فقد تثار الأسئلة حول أي شيء دون سياق توضع فيه، أما المشكلة فيجب أن تبنى وتركب في سياق، لأنها نتاج تركيب فكري، إنها تنبع عن ارتباط موضوع يعد– ولو مؤقتاً– إطاراً لإمكان الحل، وبهذا المعنى يمكن أن يقال إن وضع المشكلة يؤذن بحلها، ومن هنا كذلك يمكن أن يقال عن مشكلة ما أنها أسيء وضعها، أي أن وضعها على ذلك النحو لا يؤدي إلى حلها.

إن المشكلة الفلسفية سؤال لم يجد حلاً مقبولاً لدى الجميع، فهي سؤال حي لا يزال يوضع، إنها إذن مفعمة بالحياة، إن المشكلة هي "بؤرة التوتر" التي تؤرق

(1) لودفيج فتجنشتين: بحوث فلسفية، ت: د. عزمي إسلام، الكويت 1990، ص 107 فقرة 111

(2) فتجنشتين: الرسالة المنطقية الفلسفية، 4.116، نقلاً عن المرجع السابق، ص 33

(3) أنظر تقديم الدكتور عبد الغفار مكاوي لترجمة كتاب فتجنشتين: بحوث فلسفية، مرجع سابق، ص 30

الإنسان، وتحثه على إيجاد الحل، مع أنها ذاتها، أي "المشكلة" ليس لها حل! و"البؤرة الأكثر توتراً تتجلى في كوننا لا نفكر بعد، دائماً ليس بعد، رغم أن حالة العالم تدعونا باستمرار إلى التفكير وتسمح به"، هيدجر.

مشكلة Problem:

المشكلة بصفة عامة هي كل موقف غير معهود لا يكفي لحله الخبرات السابقة والسلوك المألوف، والمشكلة عائق في سبيل هدف مرغوب، يشعر الفرد إزاءها بالحيرة والتردد والضيق مما يدفعه للبحث عن حل للتخلص من هذا الضيق وبلوغ الهدف، والمشكلة شيء نسبي فما يعده الطفل مشكلة قد لا يكون مشكلة عند الكبير، والمشكلة أنواع كثيرة فقد تكون رياضية أو اجتماعية أو علمية أو نفسية... الخ.

مشكلة الراكب الحر:

هذه المشكلة- التي يطلق عليها: مشكلة الراكب الحر Free rider problem- هي عندما تتوزع الآثار السلبية لأحد الأفعال على نطاق واسع، بينما تؤول الآثار الإيجابية بشكل كبير إلى القائم بهذا الفعل، أحد الأمثلة الجيدة لذلك هو قارب للنجاة محمل أكثر من طاقته ويتعرض للغرق بشكل مطرد، ولا يوجد أحد من الركاب يرغب في مغادرته، حيث يتمسك كل راكب بأن يحيا بالبقاء على سطح القارب ويختار البقاء، ولكن سوف يتسبب هذا التصرف في هلاك الجميع، ويأمل كل راكب أن يقوم (شخص آخر) بالتضحية بنفسه، والكثير من المشاكل البيئية مشابهة لذلك: يتمسك أحد المصانع الملوثة للجو بتحقيق أرباح هائلة من خلال الاستمرار في التشغيل، مثلما تفعل جميع المصانع الأخرى التي تقوم بالتلويث، وفي وقت ما سوف يتسبب هذا الاتجاه المطرد في دمار الجميع، ولكن يأمل كل صاحب مصنع في أن يقوم أحد أصحاب المصانع الآخرين بأن يتوقف عن التلويث، وهكذا يمكن تجنب الكارثة.

معرفة Knowledge:

المعرفة هي الوعي وفهم الحقائق أو اكتساب المعلومة عن طريق التجربة أو من خلال تأمل النفس، المعرفة مرتبطة بالبديهة واكتشاف المجهول وتطوير الذات.

كلمة معرفة تعبير يحمل العديد من المعاني لكن المتعارف عليه هو ارتباطها مباشرة في المفاهيم التالية معلومات، تعليم، اتصال.

مكان (فلسفة) Place:

يطلق المكان بمعنيين:

- يقال مكان لشيء يكون فيه الجسم، فيكون محيطاً به.
- يقال مكان لشيء يعتمد عليه الجسم، فيستقر عليه.

وذكر ابن سينا أنه "قد قيل أن المكان مساو، فإما أن يكون مساوياً لجسم المتمكن، وقد قيل أنه محال، وإما أن يكون مساوياً لسطحه، وهو الصواب".

المنطق Logic:

قالوا: إن النطق عبارة عن:

"الأصوات المقطعة التي يظهرها اللسان وتعيها الآذان، قال تعالى: "ما لكم لا تنطقون" ولا يكاد يقال إلا للإنسان ولا يقال لغيره إلا على سبيل التبع، نحو الناطق والصامت فيراد بالناطق ماله صوت وبالصامت ما ليس له صوت".

وأما المنطقيون فيطلقون كلمة النطق على تلك القوة التي يكون النطق بها، وهي موجودة في الإنسان خاصة وتسمى العقل أو الفكر- ما شئت فعبر- ومن هنا نشاهد بأنهم عرفوا الإنسان بأنه "حيوان ناطق".

والمقصود بالحيوان، الموجود الحي، وبالناطق، العاقل المتفكر.

فإذاً المقصود من النطق هنا التعقل الذي هو من مميزات الإنسان، والمنطق هو العلم الذي يرتبط بهذا الأمر.

المعنى المصطلح للكلمة:

لا نريد أن نعرف المنطق تعريفاً دقيقاً- نعني جامعاً ومانعاً- لأنه ليس بإمكاننا أن نعرف العلوم تعريفاً لا يشذ عنه شيء، ذلك لأن العلوم هي مسائل مختلفة يجمعها محور واحد وهو الموضوع أو مسائل تنصب في أمر واحد هو الغاية، فكل من يريد تعريف العلم، يحاول أن يأتي بقول يشتمل على ذلك المحور أو ينتهي إلى تلك الغاية،

فنراه لا محالة يزل في بعض الجوانب ويخطأ، فلا يكون تعريفه شاملاً ومستوعباً لكل مسائل العلم أو مانعاً ومخرجاً للأمور البعيدة عن تلك العلم.

ومن هنا نقول: إن التعاريف التي ذكرها القوم- رغم الملاحظات الواردة عليها من حيث الاطراد والانعكاس- كلها تستهدف حقيقةً واحدة وهي أن المنطق هو: "قانون التفكير الصحيح".

فإذا أراد الإنسان أن يفكر تفكيراً صحيحاً لابد أن يراعي هذا القانون وإلا سوف يزل وينحرف في تفكيره فيحسب ما ليس بنتيجة نتيجةً أو ما ليس بحجة حجةً.

وقد عرف علم المنطق أيضاً بأنه:"علم يبحث عن القواعد العامة للتفكير الصحيح".

فهو يبحث عن القواعد المتعلقة بجميع حقول التفكير الإنساني في مختلف مجالات الحياة، لا ما يخص جانباً معيناً، إذ أن هناك قواعد يحتاج إليها في علم خاص كعلم النحو أو البلاغة أو الأصول أو التفسير فلا علاقة للمنطق بها بما هي قواعد تلك العلم، نعم للمنطق إشراف دقيق على مدى صحتها أو سقمها.

فهو إذاً وسيلة للتفكير الصحيح في كافة مجالات العلوم على اختلافها، ولهذا سمي بالآلة وعرف بأنه: "آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر"[1].

فهو معدود من العلوم الآلية لا العلوم الذاتية لأنه ليس علماً مستقلاً في قبال العلوم الأخرى بل هو خادم جميع العلوم، فلا يتمكن الإنسان أن يفكر في أي علم كان إلا مع مراعاة قوانين المنطق وملاحظة قواعده بدقة، فحينئذ سوف يعتصم ذهنه عن الخطأ في التفكير في تلك العلوم، بل حتى في المجالات العرفية والمحادثات يحتاج الإنسان إلى معرفة المنطق وتطبيق قواعده.

من هذا المنطلق يسمى هذا العلم بعلم القسطاس[2] والميزان[3]، فهو ميزان دقيق مختص بأمورٍ عقليةٍ ومفاهيم علمية يقيم به وزن المعلومات التي يكتسبها الإنسان

(1) المنظومة ج1 ص6 والإشارات ص9
(2) اللمعات المشرقية ص3
(3) المنظومة ج1 ص3

ويميز به صحة المعلومات وسقمها، وهو المعيار الذي يمكن بواسطته ضمان النتائج السليمة للتفكير.

والمنطق علم فلسفي يبحث في تماسك القضايا والكلام، التعريف الدقيق للمنطق موضع جدال إلا أن هناك اتفاقاً على أن المنطق يحاول أن يقدم مؤشرات قد تكون صحيحة أو خاطئة ليميز بين القضايا والحجج الجيدة من السيئة.

كان المنطق يدرس ضمن نطاق الفلسفة حتى منتصف القرن التاسع عشر حيث بدأ يدرس بشكل واسع ضمن الرياضيات، وحالياً يدرس أيضاً مع المعلوماتية، كعلم شكلي، يبحث المنطق في بنية العبارات والحجج وتصنيفها، من خلال دراسة النظم الشكلية للاستدلال inference ومن خلال دراسة الحجج في اللغات الطبيعية.

لذلك فإن مجال تطبيق المنطق واسع جداً، من المواضيع الجوهرية مثل دراسة المفارقات و fallacies إلى التحليلات المختصة للاستنتاج مثل الاستنتاج المحتمل والحجج التي تتضمن السببية، المنطق ببساطة هو كل شيء قريب من العقل وقابل للتصديق وهذا يعني انه نسبي أيضاً، لأن الشيء المنطقي اليوم قد يكون غير منطقي غداً وبالعكس وذلك حسب تطور العلم.

أهمية المنطق:

رغم أن الإنسان مفطور على التفكير، وبه يتميز عن غيره من الكائنات، إلا أنه من أجل تصحيح تفكيره من حيث الأسلوب والصورة وكذلك من حيث المحتوى والمادة، يحتاج إلى معرفة قواعد المنطق وقوانينه، وإلا سوف لا يتمكن من أن يفكر تفكيراً صحيحاً، يميز به الحق من الباطل فيتورط في الخطأ والانحراف الفكري من غير أن يعرف سبب ذلك.

وبناءً عليه يستخدم هذا العلم في تصحيح عملية التفكير في مجال العلوم الأخرى، فمن لم تكن لديه أي مخزونات علمية، لا يمكنه استخدام قواعد المنطق أصلاً، فهو كالغواص من غير بحر أو كالنجار من غير أخشاب، كما أنه لو كان بحراً من العلوم– وهو غير مطلع على قوانين المنطق أو لا يراعيها– فلا ضمان لصحة أفكاره أصلاً.

والحاصل: أن هذا العلم يبرمج ويرتب المعلومات الذهنية المسبقة ليستنتج من خلالها نتيجةً صحيحةً مطابقة للواقع، وعلى هذا الأساس، سمي بـ(المنطق الصوري) لأنه يتعامل مع صورة التفكير وأسلوبه، وأما محتوى التفكير ومواده فالمنطق يعالجها بنحو عام فحسب في مبحث يسمى (الصناعات الخمسة).

منفعة Utilitarianism:

مذهب أخلاقي اجتماعي لا ديني، يقيس صواب العمل بمقدار ما يحققه من منفعة وسعادة، بصرف النظر عن توافقه مع الأخلاق أو مطابقته للدين، وترى أن كل ما يلزم به الدين، يمكن للقانون بقصاصه والرأي العام بجزاءاته أن يأتي به.

أبرز الشخصيات المؤسسة لهذا المذهب:

- جيرمي بنتام 1748– 1832م ويعد زعيم القائلين بمذهب المنفعة، ولد في لندن، وقدم نظريته في المنفعة في كتابه مقدمة لأصول الأخلاق والتشريع.
- جون ستيوارت ميل 1806– 1873م، وهو فيلسوف إنكليزي، ألف كتاب مذهب المنفعة ونادى بالحرية الفردية.
- هربرت سبنسر 1820– 1903م وهو فيلسوف انكليزي قال بتطور الأنواع قبل دارون.
- ج.أ. مور 1873– 1958م وهو فيلسوف إنكليزي ألف كتاب أصول الأخلاق وأدخل تعديلات على مذهب المنفعة إذ قبل الرأي القائل إن صواب أي فعل من الأفعال يتوقف على النتائج الحسنة والسيئة التي تترتب عليه.

يعد مذهب المنفعة نظرية في الأخلاق طبعت أتباعها بطابع مميز.. إذ كان كل همهم الاهتمام بالحياة الدنيا والاغتراف من لذاتها، ويمكن تلخيص أفكاره فيما يلي:

- إن صواب أي عمل من الأعمال، إنما يحكم عليه بمقدار ما يسهم في زيادة السعادة الإنسانية أو التقليل من شقاء الإنسان، بصرف النظر عن السداد الأخلاقي لقاعدة ما، أو مطابقتها للوحي أو للسلطة أو للتقليد أو للحس الأخلاقي أو للضمير.

- اللذة هي الشيء الوحيد الذي هو خير في ذاته، والألم هو الشيء الوحيد الذي هو شر.

المنهج العلمي The Scientific Method:

هو طريقة للبحث تتميز بدرجة عالية من الانتظام وتزاوج بين النظرية والواقع بهدف تقديم وصف وتفسيرات وتنبؤات للعالم المحيط بنا، وهذا المنهج يرتكز على مجموعة من الافتراضات الأساسية:

1- إن هناك نوعاً من الانتظام والتكرار في الطبيعة (ظواهر، أشياء...) المحيطة بنا.

2- إمكان المعرفة بالطبيعة.

3- المعرفة ضرورية من أجل تحسين الظروف التي يعيش فيها الإنسان.

4- إن الظواهر الطبيعية لها أسباب طبيعية، فلا يمكن استخدام المنهج العلمي في تفسير ظواهر ترجع إلى عوامل خارقة للطبيعة.

5- لابد من تقديم أدلة للتحقق من صدق المقولات المطروحة.

6- لابد من الجمع بين المنطق والمشاهدات الأمبريقية (الواقعية).

ويتميز المنهج العلمي كمصدر للمعرفة بعدد من السمات:

1- أنه ذاتي التصحيح ويسمح بتطوير أدواتنا البحثية.

2- أنه واضح بمعنى أن جميع قواعد تعريف واختبار الواقع محددة بوضوح.

3- أنه نظامي بمعنى أن كل دليل برهنه... أو إثبات يرتبط منطقياً أو من خلال الملاحظة بغيره من أدلة الإثبات.

4- أنه منضبط بمعنى أن الظاهرة موضع التحليل تتم ملاحظتها بدقة فلا يتم التوصل إلى تعميمات بخصوصها إلا بعد توخي أقصى دقة ممكنة.

5- أنه يسمح بتراكم المعرفة وقد يتم ذلك من خلال التكرار أو إعادة الصياغة، ويشير التكرار إلى القيام من جديد بدراسة سبق إنجازها بهدف تأكيد أو رفض النتائج التي توصلت إليها.

أما في ظل إعادة الصياغة فإن الباحث يقوم بإدخال تعديل على دراسة تم إجراؤها من قبل بالاعتماد مثلاً على مصادر أخرى للبيانات أو باستخدام أساليب أخرى في التحليل، وذلك بهدف تلافي بعض المشكلات والانتقادات التي وجهت للدراسة الأولى.

ويشتمل المنهج العلمي على الخطوات التالية:

1- تحديد المشكلة البحثية: ويجب ألا يتم هذا التحديد على نحو ضيق للغاية بحيث تصبح المشكلة عديمة الجدوى، كما وأنه يجب ألا تكون شديدة الاتساع بحيث يتعذر تناولها بطريقة متعمقة، كذلك يجب أن يتسم تحديد المشكلة البحثية بالوضوح مع قيام الباحث بتبيان أهمية معالجتها.

2- تحديد الإطار النظري: وفي هذا الصدد يجب على الباحث تحديد المفاهيم المستخدمة في دراسته مع بيان تعريفاتها الأسية والإجرائية، وكذا العلاقات المختلفة بين هذه المفاهيم.

ومما يذكر أن تحديد هذه التعريفات والعلاقات لا يمكن أن يتم إلا بعد مراجعة نقدية للأدبيات المتعلقة بموضوع البحث.

3- صياغة فروض البحث (إن تناول البحث اختباراً لفروض).

4- جمع البيانات: في هذا الصدد يجب على الباحث تحديد مصادر البيانات، وما إذا كان البحث يعتمد على مصادر مكتبية فحسب، أم يعتمد على بعض الأساليب الأخرى مثل الملاحظة أو تحليل المضمون أو المسح.

5- تحليل البيانات: يجب أن يوضح الباحث أسلوب تحليل البيانات وما إذا كان يعتمد على التحليل الكمي أو الكيفي أو الاثنين معاً.

6- تحديد دلالة النتائج التي توصل إليها الباحث بالنسبة للدراسات السابقة حول موضوع البحث مع طرح بعض التساؤلات البحثية التي قد تثير اهتمام باحثين آخرين.

الموت Death:

الموت هو حالة توقف الكائنات (الحية) نهائياً عن النمو والاستقلاب والنشاطات الوظيفية الحيوية (مثل التنفس والأكل والشرب والتفكر والحركة.. الخ) ولا يمكن للأجساد الميتة أن ترجع لمزاولة النشاطات والوظائف الآنفة الذكر.

تعريفات الموت:

طبياً هناك تعريفان للموت:

الموت السريري Clinical death:

هو حالة الانعدام الفجائي لدوران الدم في الأوعية الدموية والتنفس والوعي، في أحيان قليلة يمكن بواسطة إنعاش القلب والرئتين Cardiopulmonary resuscitation إحياء شخص ميت سريرياً، نقطة مهمة هنا وهي إذا لم يتم التدخل بسرعة في الإنعاش فأن الشخص سيدخل حالة الموت البيولوجي.

الموت البيولوجي Biological Death:

أو أحياناً يسمى الموت الدماغي أيضاً هو حالة انعدام وظائف الدماغ وساق الدماغ Brain Stem والنخاع الشوكي بشكل كامل ونهائي، وهذه الأعضاء الثلاثة المذكورة لن ترجع إليها وظائفها أبداً (على الأقل وفقاً لمعلوماتنا العلمية والتقنية الحالية).

حسب هذا التعريف فأن الشخص الميت بيولوجياً (دماغياً) يمكن أن يعمل قلبه لبرهة من الزمن حتى بعد موته لأن القلب يدق بنفسه دون أن يكون هناك دماغ شغّال، لكن الشخص الميت دماغياً لا يستطيع التنفس لذلك نسبة الأوكسجين في الدم تقل بشكل تدريجي وسريع مما يؤدي بالنهاية إلى توقف القلب أيضاً عن العمل بسبب قلة الأوكسجين اللازم لعضلات القلب.

أي شخص يتنفس بنفسه دون وجود التنفس الاصطناعي فأن هذا يعني أن هذا الشخص غير ميت بيولوجياً (دماغياً).

قانونياً يمكن إزالة أعضاء أشخاص ميتين دماغياً وزرعها في أشخاص مريضين بحاجة إليها بشرط أن يكون قلب ورئتي الشخص الميت دماغياً يعملان

بشكل اصطناعي طبعاً لأن التنفس مستحيل طبيعياً في حالة الموت الدماغي.

الجسم الميت يبدأ تدريجياً بفقدان درجة الحرارة ويصبح الجسم بارداً ويتحلل تدريجياً بمرور الزمن وتنبعث منه أيضاً رائحة كريهة.

الموت وفقاً للمفهوم الديني:

الموت عبارة عن خروج الروح من جسم الإنسان والانتقال إلى مرحلة الحياة الأخرى التي تكون فيها الحياة مخلدة إلى ما لا نهاية وتكون الروح في حالتين أما في النار وأما في الجنة وذلك حسبما فعل الإنسان في حياته.

أغلب الأديان لا تحدد ماهية الروح هذه والكل يقول بأن هذا سرّ من أسرار الإله الخالق.

يؤمن أتباع الديانات المسماة بالسماوية بأن هناك حياة أخرى بعد الموت تعتمد على أيمان البشر أو أفعالهم فينالون العقاب في النار أو الثواب في الجنّة.

يؤمن أتباع الديانة البونية بدورة من الولادة، الموت وإعادة الولادة لا يخرج منها الإنسان إلا بالوعي الكامل لحقيقة الوجود، وتؤمن ديانات أخرى بتناسخ الأرواح.

علمياً ليس هناك تعريف للروح لأسباب عديدة منها لأنها شيء غير ملموس وتدخل عالم الميتافيزيقيات أو لأن البعض يعتقد أن الروح غير موجودة أصلاً لكي نعرف ماهيتها.

الموت وفقاً للمفهوم الفلسفي:

يقصد بالموت التوقف الفيزيائي للحياة، لكنه، كمفهوم في حد ذاته، مرتبط بالفرد وبالنوع، لأنه، إن كان الحيوان لا يعرف أنه سيموت، فإن الأمر مختلف جداً عند الإنسان: فإن لم يكن بوسعنا اختبار الموت اختباراً مباشراً، فإنه يظهر كهتيكة، وكتعبير عن عنف جذري وغامض يهدد دائماً التنظيم الكوني الذي أقامه البشر بعملهم، كما أنه يهدد الإنسانية في حد ذاتها أيضاً، سواء كان على هيئة موت بيولوجي أو موت روحي أو نفسي (لهذا السبب نرى بعض المجتمعات- الأزتيك مثلاً- يصوره كبوابة إلى القدسي).

لنأخذ الأمر الآن من حيث انعكاسه كمجموعة سلوكيات اجتماعية (العناية التي تولى، على سبيل المثال، للجثمان والتي تعبر عن إرادة منع انتشار الموت): نلاحظ بأن الانعكاس الفلسفي للموضوع قد سعى جاهداً لنفي الطابع الصادم للموت، بمعنى التحلل الكامل للكائن (بحسب أبيقور)، أو بمعنى "المعبر"، أي كبوابة نحو ما يتجاوز الحياة (وفق الأفلاطونية و/ أو المسيحية).

فقد صور أفلاطون الموت كخلاص يسمح للنفس بأن تتحرر من سجنها الجسدي وأن تتعرف إلى مصيرها، من هنا جاء قوله: "تعلم الفلسفة هو تعلم كيفية الموت"، كذلك أيضاً، ومن المنظور نفسه، صورت المسيحية الموت كغرفة انتظار- إن لم نقل كبوابة- تنطلق النفس منها نحو الحياة الأبدية، من هذا المنظور المسيحي كانت دعوة بسكال للبشر، "الذين هم جميعاً محكومين بالموت"، على حد قوله، أن يتجنبوا إضاعة الوقت وأن يفكروا بالخلاص، لكن هذا كله لا يمنع من أن حتمية الموت يمكن أن تعاش كنوع من أنواع العبودية- حتى وإن حاولنا أن نعزي أنفسنا قائلين، على غرار شوبنهاور، بأن انتصار الموت ليس كاملاً في النهاية، لأنه يجنب النوع الفناء من خلال ضمانه للبقاء.

من هذا المنظور، أليست الحكمة الحقيقية للإنسان الحر، بالتالي، كما قال سبينوزا، هي في "تأمل الحياة، عوضاً من تأمل نقيضها"؟

طقوس الموت:

تتنوع الطقوس المرتبطة بالموت بحسب الثقافات المختلفة، ولكن السواد الأعظم من هذه الثقافات تعمل على التخلص من جثّة الميت إما بدفنها أو بحرقها، كما قامت حضارات قديمة بتحنيط الجثث وذلك لأسباب عقائدية في الغالب.

يقوم أتباع بعض الديانات كالإسلام بغسل جثّة الميت قبل دفنه، باستثناء حالات معينة يدفن الميت دون غسل مثل حالة الشهيد بحسب المعتقد الإسلامي.

وفي الثقافات الغربية عموماً، يتم تجهيز الميت بشكل مقبول نسبياً وذلك في إطار طقوس توديعه وإلقاء النظرة الأخيرة.

أما في الهند بالنسبة للهندوس فهناك طقوس للميت حيث يجتمع أقاربه في المحرقة ثم يحضر خشب بوزن خاص ويوضع بشكل طولي بين أعمدة من الحديد مثبتة في الأرض خصيصاً لهذا الغرض ويوضع هذا الخشب ثم يؤتى بالميت ويدهن وجهه بقليل من المواد المساعدة على الاحتراق ثم يوضع فوق الخشب المصفوف سابقاً ثم يوضع فوقه بقية الخشب ثم يبدأ بالحرق ويوضع بعض من روث البقر اعتقاداً منهم ببركتها للميت ثم يأتي الأقارب ويبدأون برمي بعض الأشياء الصغيرة من روث وغيره وهذا بعد أن يحترق أغلب جسده ثم تأتي عائلته وتأخذ رماد جسده وتتجه به نحو النهر المقدس ثم ينثر هناك، والجدير بالذكر انه في السابق كان الرجل الهندي الهندوسي عندما يموت فيحرق فان الزوجة تحرق معه.. وبعد أن جاءت الدولة الهندية الحديثة منعت ذلك وعاقبت من يفعله بشدة... ولكن الهندوس أعقبوا بأن من تخلص لزوجها فأنها ولاشك بأنها ستحرق نفسها معه.

الموضوعية والذاتية Object& Subject:

ترتبط المناهج العلمية في دراسة الإنسان والظواهر الكونية بإشكالية الموضوعية والذاتية، فإذا كان الإنسان كياناً مادياً، فبالإمكان رصده بشكل مادي/ خارجي، أما إذا كان الإنسان كياناً مركباً يحوي عناصر مادية ترد إلى عالم الطبيعة/ المادية وعناصر غير مادية، فالرصد الخارجي الموضوعي الكافي يصبح غير كاف.

ويشتق "الموضوع Object" من الفعل اللاتيني "أوبجاكتاري objectary" ومعناه يعارض أو يلقي أمام، المشتق من فعل "جاكري Jacere" بمعنى "يلقي ب" و"أوب Ob" بمعنى ضد.

والموضوع: هو الشيء الموجود في العالم الخارجي، وكل ما يدرك بالحس ويخضع للتجربة، وله إطار خارجي، ويوجد مستقلاً عن الإرادة والوعي الإنساني.

وعلى الجانب الآخر، تشتق الذات بالإنكليزية "subject" عن نفس أصل كلمة object، ولكن بدلاً من "أوب Ob" التي تضاف لكلمة "Object" يضاف مقطع "سب sub" بمعنى تحت أو مع، وينسب الذاتي إلى الذات، بمعنى أن ذات الشيء هو جوهره

وهويته وشخصيته، وتعبر عما به من شعور وتفكير، والعقل أو الفاعل الإنساني هو المفكر وصاحب الإرادة الحرة، ويدرك العالم الخارجي من خلال مقولات العقل الإنساني.

تعبّر الموضوعية عن إدراك الأشياء على ما هي عليه دون أن يشوبها أهواء أو مصالح أو تحيزات، أي تستند الأحكام إلى النظر إلى الحقائق على أساس العقل، وبعبارة أخرى تعني الموضوعية الإيمان بأن لموضوعات المعرفة وجوداً مادياً خارجياً في الواقع، وأن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها (مستقلة عن النفس المدركة) إدراكاً كاملاً.

وعلى الجانب الآخر، كلمة الذاتي تعني الفردي، أي ما يخص شخصاً واحداً، فإن وصف شخص بأن تفكيره ذاتي فهذا يعني أنه اعتاد أن يجعل أحكامه مبنية على شعوره وذوقه، ويطلق لفظ ذاتي توسعاً على ما كان مصدره الفكر وليس الواقع.

ويعتبر الذاتي في الميتافيزيقا رد كل وجود إلى الذات، والاعتداد بالفكر وحده، أما الموضوعي فهو رد كل الوجود إلى الموضوع المبدأ الواحد المتجاوز للذات.

أما في نظرية المعرفة، فإن الذاتية تعني أن التفرقة بين الحقيقة والوهم لا تقوم على أساس موضوعي، فهي مجرد اعتبارات ذاتية، وليس ثمة حقيقة مطلقة.

أما الموضوعية فترى إمكانية التفرقة، وفي علم الأخلاق، تذهب الذاتية إلى أن مقياس الخير والشر إنما يقوم على اعتبارات شخصية، إذ لا توجد معيارية متجاوزة، أما الموضوعية فترى إمكانية الوصول إلى معيارية.

وفي عالم الجمال، تذهب الذاتية إلى أن الأحكام الجمالية مسألة ذوق، أما الموضوعية فتحاول أن تصل إلى قواعد عامة يمكن عن طريقها التمييز بين الجميل والقبيح.

وترتبط إشكالية الموضوعية والذاتية بالمفارقة بين الظاهرة الطبيعة والظاهرة الإنسانية، فقد طغت التصورات المادية التي توحد بين الظاهرتين في الفلسفة الغربية، ويعود إسهام علماء مثل وليام ديلتاي **(1833- 1911)** إلى محاولة التنبيه إلى أن ثمة فارقاً جوهرياً بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة

الإنسانية، فقد أكد أن معرفة الإنسان من خلال الملاحظة الخارجية، وتبادل المعلومات الموضوعية المادية عنه أمر غير ممكن، فهو كائن ذو قصد، أي أن سلوكه تحدده دوافع إنسانية داخلية (معنى- ضمير- إحساس بالذنب- رموز- ذكريات الطفولة- تأمل في العقل).

وبالتالي فهناك مناهج مختلفة لدراسة كلتا الظاهرتين، وقد قام ديلتاي بنقل مصطلح الهرمنيوطيقا- وهي مشتقة من الكلمة اليونانية "Hermeneuin" بمعنى يفسر أو يوضح- من علم اللاهوت- حيث كان يقصد بها ذلك الجزء من الدراسات اللاهوتية المعنى بتأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن المعنى الحرفي المباشر، وتحاول اكتشاف المعاني الحقيقية والخفية وراء النصوص المقدسة- إلى الفلسفة والعلوم الإنسانية، حيث استخدمه للإشارة إلى المناهج الخاصة بالبحث في المؤسسات الإنسانية، والسلوك الإنساني باعتباره سلوكاً تحدده دوافع إنسانية داخلية يصعب شرحها عن طريق مناهج العلوم الطبيعية.

وانطلاقاً من ذلك يفرق بين التفسير والشرح، بينما يشير التفسير إلى الاجتهاد في فهم الظاهرة، وجعلها مفهومة إلى حد ما من خلال التعاطف معها وفهمها أو تفهمها من الداخل، يقصد بالشرح إدخال الظاهرة في شبكة السببية الصلبة المطلقة والقوانين الطبيعية، وكشف العلاقة الموضوعية بين السبب والنتيجة.

ولقد انعكست إشكالية مناهج دراسة الظاهرة الإنسانية والظاهرة الطبيعية على الدراسات والبحوث من حيث علاقتها بصياغة الفرضيات- هي مقولة أو تقرير مبدئي لما يعتقد أنه علاقة بين متغيرين أو أكثر، ويعكس الفرض تكهنات الباحث بالنسبة لنتائج البحث المرتقبة، فقد اتجهت الفرضيات نحو التبسيط للظواهر الإنسانية، والإيمان بوجود معنى واحد نهائي صائب، يمكن الاقتراب منه إن تحلّى الباحث بالموضوعية والحياد، والاعتقاد بأن المعرفة سلسلة مترابطة الحلقات كل حلقة تؤدي إلى التي تليها، ولا يمكن تخطي حلقة منها لأنها تراكمية، والاقتناع بسيادة مفهوم السببية في الظواهر الإنسانية بنفس درجة صلابته في الظاهرة الطبيعية، وقد اتضحت

أبعاد الفكر الموضوعي في موقفها من العديد من القضايا الفلسفية مثل الإدراك والواقع وعقل الإنسان.

أ- **عقل الإنسان:** يعتبر عقل الإنسان صفحة بيضاء قابلة لتسجيل ورصد الوقائع بحياد شديد وسلبية واضحة، يغيب عنه الحيّز الإنساني وتسري عليه القوانين المادية العامة التي تسري على الأشياء، وبالتالي فإن العقل قادر على التعامل مع الموضوعي الخارجي أي العالم المحسوس بكفاءة بالغة، وتقل هذه الكفاءة حينما يتعامل مع عالم الإنسان الداخلي.

ب- **الواقع:** ينظر للواقع الموضوعي باعتباره واقعاً بسيطاً يتكون من مجموعة من الحقائق الصلبة والوقائع المحددة، وثمة قانون طبيعي واحد يسري على الظواهر الإنسانية والظواهر البشرية على حد سواء، وبالتالي فالحقائق عقلية وحسية تعبر عن كل ما يحس، حيث العقلي والحسي شيء واحد، وتترابط أجزاء هذا الواقع الموضوعي من تلقاء نفسها حسب قوانين الترابط الطبيعية/ المادية العامة.

ج- **الإدراك:** تعتبر عملية الإدراك عملية اتصال بسيط بين صفحة العقل البيضاء والواقع البسيط الخام (منبه فاستجابة)، وهي عملية محكومة مسبقاً بقوانين الطبيعة/ المادة، وينظر للارتباط بين الواقع والمعطيات الحسية في عقل الإنسان على أنه عملية تلقائية باعتبار أن الأشياء مرتبطة في الواقع برباط السببية الواضح، ولا تتأثر عملية الإدراك بالزمان أو المكان أو موقع المدرك من الظاهرة.

د- **بعض نتائج الموضوعية المادية:** تلغي الموضوعية (المادية) كل الثنائيات، وخصوصاً ثنائية الإنسان والطبيعة، تدور الموضوعية في إطار السببية، وتنقل مركز الإدراك من العقل الإنساني إلى الشيء نفسه، وبالتالي لا تعترف بالخصوصية، ومنها الخصوصية الإنسانية، فهي تركز على العام والمشترك بين الإنسان والطبيعة..

بالإضافة لذلك، لا تعترف الموضوعية بالغائيّات الإنسانية، ولا بالقصد باعتبارها أشياء لا يمكن دراستها أو قياسها، بينما تفضل الموضوعية الدقة الكمية، وتعتبر المعرفة نتاج تراكم خارجي للمعلومات.

5- الموضوعية المادية والنموذج التراكمي:

النموذج الكامن في الرؤية الموضوعية يفترض أن كل المشتركين في العلوم (إن توافرت لهم الظروف الموضوعية) يفكرون بنفس الطريقة ويسألون نفس الأسئلة، ولذلك فإن عملية التراكم ستوصل إلى نموذج النماذج "القانون العام"، ويرى النموذج الموضوعي أن العقل قادر على إعادة صياغة الإنسان وبنيته المادية والاجتماعية في ضوء تراكمه المعرفي وبما يتفق مع القوانين الطبيعية.

ويلاحظ أن ثمة استقطاباً حاداً بين الموضوعية (في تأليهها للكون وإنكارها للذات)، والذاتية (في إنكارها للكون وتأليهها للذات)، وبالتالي تصبح العلاقة بين الذات والموضوع واهية، وقد تختفي تماماً، ولكن ثمة تشابهاً بين الذات والموضوعية، فكلاهما يدور في إطار الحلولية الكمونية التي تفترض وجود مركز للكون داخله (الذات أو الموضوع)، ومن ثم فكلاهما واحديّ يلغي المسافة وإمكانية التجاوز.

وفي الواقع فإن بعض الباحثين يؤكدون أن أساس اختيار الحقائق أكثر أهمية ودلالة من الحقائق في ذاتها، وكم المعلومات مهما تضخم لا علاقة له بالصدق أو بالدلالة، فالصدق والكذب ليسا كامنين في الحقائق الموضوعية (أي من حيث هي كذلك)، وإنما في طريقة تناولها، وفي القرار الخاص باختيارها أو استبعادها.

ويعتبر البعض أن الافتراضات التي يستند إليها الفكر الموضوعي تنبع من العقلانية السادية لعصر الاستنارة، وقد ثبت أنها افتراضات إما خاطئة تماماً أو بسيطة إلى درجة كبيرة، ولذا فمقدرتها التفسيرية ضعيفة، **وهذا يعود لعدة أسباب:**

1- تركيبية الواقع وخصوصية الظواهر:

فالواقع المادي ليس بسيطاً ولا صلداً ولا صلباً، وإنما مركب وملىء بالثغرات، ولا ترتبط معطياته الحسية برباط السببية الصلبة الواضحة، إذ ثمة عناصر مبهمة فيه، وثمة احتمالات وإمكانيات كثيرة يمكن أن يتحقق بعضها وحسب ولا يتحقق البعض الآخر، ولذا لا يمكن فهم الواقع من خلال القوانين البسيطة الصلبة المطلقة، وإنما من خلال الافتراضات والقوانين الاحتمالية والسببية الترابطية، ولذا أصبح العلماء يدركون خطورة التجريب العلمي، وأنه ليس من الممكن القيام بكل التجارب الممكنة التي تعطي كل الاحتمالات.

2- خصوصية وتركيبية الإدراك:

تعتبر عملية الإدراك مسألة غاية في التركيب، فبين المنبه المادي والاستجابة الحسية والعقلية يوجد عقل مبدع ينظم وهو يتلقى، وعملية رصد الإنسان من جانب آخر، تعتبر عملية بالغة التركيب، فالحقائق الإنسانية لا يمكن فهمها إلا من خلال دراسة الفاعل وعالمه الداخلي والمعنى الذي يسقطه عليه.

3- خصوصية القول وتركيبية الإفصاح:

يمكن للغة التي يستخدمها المدرك للإفصاح عن إدراكه للواقع أن تكون لغة جبرية دقيقة في وصف بعض الظواهر الطبيعية، أما إذا انتقل إلى الظواهر الأكثر تركيباً، فنحن عادة ما نستخدم لغة مركبة قد تكون مجازية أو رمزية أو غير لفظية، وهي لغة تختلف من شخص لآخر، وبناءً على ما سبق يتضح أن فكرة الموضوعية الكاملة والانفصال الكامل للذات المدركة عن الموضوع المدرك مجرد أوهام.

ميثولوجيا Mythology:

الميثولوجيا **(Mythology)** أو الأساطير هي حكايات تولدت في المراحل الأولى للتاريخ، لم تكن صورها الخيالية **(الأبطال الأسطوريون، الأحداث الجسام.. الخ)** إلا محاولات لتعميم وشرح الظواهر المختلفة للطبيعة والمجتمع.

مينو Meno:

مينو (بالإنكليزية: Meno) حوار في الإسلوب الــسقراطي كتبــه أفلاطــون محاولاً تعريف الفضيلة، ويحاول أفلاطون في مينو اكتشاف الفضيلة مستعملاً الإسلوب السقراطي في الحوار.


حرف
النون



نركيسوس، النركيسية (النرجسية) Narcissim:

الأسطورة: نركيسوس (باللفظ اليوناني) شخصية أسطورية، لأنه ابن النهر كيفيسوس والحورية ليريوبي، حيث يقال، وفق الرواية التي نقلها لنا أوفيديوس في كتابه التحولات، أنه كان خارق الجمال، وأنه رفض عرض الحورية إيخو ("صدى") التي جفت من فرط عشقها له، حتى تحولت في النهاية إلى صخرة ولم يبق منها إلا "صداها"، أما هو فقد غرق في الماء بينما كان يتأمل صورة وجهه، فتحول إلى زهرة النرجس التي مازالت تحمل اسمه إلى اليوم.

التعريف الفلسفي: تنسب النركيسية (النرجسية) تعريفاً إلى أسطورة نركيسوس (الذي يقال إنه افتتن بانعكاس صورة وجهه على وجه الماء، فحاول الإمساك بها، مما أدى إلى غرقه)، والمقصود بها حب صورة الذات، وهي مرحلة طبيعية حين يتعلق الأمر بالشبقية الطفولية، حيث يعشق صاحب العلاقة جسمه هو، أما بالنسبة للإنسان البالغ، فهي تعتبر في منظور علم النفس نوعاً من النكوص.

من منظور علم النفس: هو تعبير أدخله في ميدان علم النفس المرضي هـ. إيليس في العام 1898، وأعاد فرويد استعماله في العام 1910، وهو يعبر عن حالة يصير فيها الشخص، أو جسمه، موضع حب ذاته، في البداية، تصورها فرويد مرحلةً انتقالية بين ما أسماه بالشهوانية الذاتية (حيث تكفي المناطق المهيجة في الجسم لتلبية ما يسمى بالليبيدو- وهي الطاقة الحيوية الشبقية بذاتها التي تتمثل فيها غريزة الحياة- لكن حيث لم يع الطفل ذاته بعد) ومرحلة الليبيدو المشخّص (أي الذي تتحول فيه هذه الطاقة وتتوجه نحو شخصية خارجية)، ما يعني، بالتالي، أن أهمية مفهوم النرجسية إنما يرتبط بتشكل الأنا، أو لنقل، بالوعي الكلي الذي يشكله الجسم ويتعلق بمختلف نبضاته الجنسية.

بعد فرويد، استعان ج. لاكان بأسطورة نركيسوس ليبين أن تشكل الأنا المشخصنة إنما يرتبط بـ"مرحلة المرآة"، وهي تلك اللحظة التي يغرم فيها الطفل بصورة ذاته عن طريق ملاءمتها مع صورة سواه، أما لاغاش فقد اعتقد بأن تشكل الذات المثالية إنما ينبع من تلك المرحلة النرجسية، لأن تلك الصورة المجملة للذات إنما تنبع من تلك الرغبة التي تجعل الفرد يسعى إلى استعادة ما يتصوره بوصفه الاستقلال الذاتي النرجسي (وهي حالة مشروحة بإسهاب في رواية الأحمر والأسود لستاندال، حيث يحاول بطل القصة جوليان سوريل أن يتماهى مع شخصية الإمبراطور نابوليون الأول).

أما بعد العام 1920، عندما وضع فرويد نظريته المتعلقة بالأداة النفسانية، فأدخل مفهوم الأنا المثالي، فإننا نجده يميز بين نرجسيتين: النرجسية الأولية والنرجسية الثانوية، حيث الأولى (أي النرجسية الأولية) هي تلك الحال التي يوظف الطفل فيها طاقته الليبيدية كلها على ذاته، فيتماهى مع شهوانيته الذاتية، ويسعى الطفل في هذه المرحلة إلى استعادة حالته الرحمية الداخلية، وهي حالة الخضوع الكامل والمنقطع تماماً عن العالم الخارجي الذي يجد بديلاً له في النوم، بينما الثانية (أي النرجسية الثانوية) تعبر عن تلك الحالة الدينامية من الليبيدو التي تعود إلى ذاته، بعد أن تكون قد أشبعت حبها من الأشياء الخارجية.

لكن بعض المحللين النفسانيين الفرويديين الجدد، كميلاني كلاين، يرفضون هذا المفهوم الفرويدي المتعلق بالنرجسية الأولية، لأنهم يعتقدون بأن التوجه نحو الخارج إنما يحصل منذ اللحظات الأولى التي تلي الولادة، ما يحول النرجسية كمفهوم إلى مجرد عودة الحب إلى التوجه نحو الذات بعد أن كان متوجهاً نحو الآخر.

النزعة الإنسانية Humanism:

مذهب فلسفي أدبي لا ديني يؤكد فردية الإنسان ضد الدين ويغلب وجهة النظر المادية الدنيوية، وهو من أسس فلسفة كونت الوضعية، وفلسفة بنتام النفعية، وكتابات برتراند راسل الإلحادية، وهذا يعني فشل هذا المذهب على الصعيد العقدي، أما فشله

على الصعيد العملي الواقعي المؤثر بصورة ملموسة في أسلوب سلوك الفرد، فنلبله أنه منّى الإنسان بأمان كاذبة لم تتحقق على الإطلاق، ونسي أن طريق الخلاص لا يمكن أن يتم إلا من خلال العقائد الدينية، وهذا أمر ينبغي أن يتنبه له المسلم وهو يتعامل مع نتاج هذا المذهب، إذ إن الإسلام قد كرم الإنسان، وتعاليمه كلها إنسانية.

ظهر المذهب الإنساني في إيطاليا في بداية عصر النهضة الأوروبية التي تعتبر تغيراً في الفكر، نجم عنه تغير في جميع شؤون الحياة، فالإنسان الأول كان مكبلاً بقيود الكنيسة طوال فترة الإظلام الفكري المسماة بالعصور الوسطى والتي استمرت أكثر من عشرة قرون كان الإنسان خلالها مطالباً بالطاعة العمياء لرجال الدين، ويساق لهم كما يساق القطيع، ويكفي أنه من طبيعة فاسدة بسبب الخطيئة الأصلية.

أما المرأة فهي لا ينبغي أن تُحب لأنها سبب الخطيئة، لذا عزف رجال الدين عن الزواج بها، وإذا سمحوا لغيرهم بالارتباط بها بالزواج فذلك فقط باعتبارها وسيلة للإنجاب واستمرار البشرية، أما الرجال فهم وسيلة لتحقيق أهداف الكنيسة، وكل من خرج على هذه الأهداف يواجه الموت.

ورواد المذهب الإنساني الأوائل هم: بوجيو وبروني، والمحامي مونتيلشيانو وعاشوا في القرن الخامس عشر الميلادي.

ومن رواد هذا المذهب أيضاً:

- سبينوزا (1632- 1677م) الفيلسوف الهولندي ويشبه رينيه ديكارت الفرنسي (1596- 1650م) في الاعتقاد إلا أن ديكارت كان يؤمن بالله تعالى.
- جان جاك روسو (1712- 1778م).
- جون لوك الإنكليزي (1632- 1704م).
- الفيلسوف الألماني كانْت (1724- 1804م).
- الفيلسوف شيلر المتوفي سنة 1937م الإنكليزي الألماني الأصل.
- الكاتب الفرنسي فرانسيس بوتر، ألف كتاباً بعنوان المذهب الإنساني بوصفه ديانة جديدة.

- الأديب الإنكليزي إليوت (1888- 1965م) وهو من أبرز ممثلي الشعر الحر وكان يعتبر نفسه من أتباع المذهب الإنساني.

أفكار ومعتقدات المذهب الإنساني:

- الاستجابة لحكم الفرد الخاص ضد سلطة الكنيسة وتأكيد فكرة ظهور الدول القومية.
- تأكيد ديكارت للوعي الفردي عند المفكر وشدة الاعتماد على العقل وتغليب وجهة النظر المادية الدينوية.
- - قصر اهتمام الإنسان على المظاهر المادية للإنسان في الزمان والمكان.
- الثقة بطبيعة الإنسان وقابليته للكمال، وإمكان حدوث التقدم المستمر.
- تأكيد أن الشرور والنقائض التي اعترضت طريق الإنسان لم يكن سببها الخطيئة كما تقرر النصرانية، وإنما كان سببها النظام الاجتماعي السيئ.
- الدفاع عن حرية الفرد.
- إمكان مجيء العصر السعيد والفردوس الأرضي، ويتحقق ذلك بالرخاء الاقتصادي، بعد تبديد الخرافات والأوهام ونشر التربية العلمية هذا وقد نقد الفلاسفة والمفكرون هذا المذهب الإنساني ومن أهم ما قالوه فيه: "إن البشر وجهوا اهتماماتهم جميعاً إلى المسائل الدنيوية، ونسوا كل ما يسمو على ذلك وتركزت مطامعهم في الأشياء الزائلة التي يسرها لهم العلم، وحدث من جراء ذلك صدع بين تقدم الإنسان في المعرفة وتقدمه الأخلاقي.(انظر أيضاً المذهب الإنساني).

نسبوية Relativism:

النسبوية (Relativism) إحدى وجهات النظر الفلسفية التي تنحو إلى أن قيمة ومعنى المعتقدات الإنسانية والسلوك الإنساني ليس لها أي مرجعية مطلقة تقوم بتحديدها، فعملية تقييم المجتمعات الإنسانية للقيم والسلوكيات هي نتاج النسيج التاريخي الثقافي لهذه الجماعة البشرية وليس له علاقة بمرجعية خارجية مطلقة (إلهية) تمد هذا

التقييم بقدسية معينة وتحول دون تغييرها، بالتالي فعملية إعادة تقييم السلوكيات والمثل البشرية ضرورية كل فترة وهي تختلف من مكان لآخر ومن جماعة لأخرى.

يستخدم الفلاسفة مصطلح "نسبوية حقيقية" truth relativism للدلالة على المنحى الفلسفي الذي يقول بعدم وجود حقيقة مطلقة (فكون معتقد ما حقيقياً صحيحاً أو لا)، هذا أمر يعود للشخص نفسه الذي يؤمن بهذا الشيء، هذا النوع المتطرف من النسبوية يتبناه مؤخراً عدد من الفلاسفة الحديثين.

النظرية التكاملية Integral theory:

النظرية التكاملية (Integral theory) مصطلح يستعمل لوصف أعمال وأفكار الكاتب الأمريكي كين ويلبر Ken Wilber، يمكن للمصطلح أن يشير إلى أفكار ويلبر بشكل عام أو إلى نواحي معينة متعلقة بالتطبيق النظري أو العلمي.

نظرية المعرفة Epistemology:

نظرية المعرفة أو الإبستمولوجيا (Epistemology) كلمة مؤلفة من جمع كلمتين يونانيتين: episteme بمعنى علم وlogos بمعنى: حديث، علم، نقد، دراسة فهي إذاً دراسة العلوم النقدية، تعتبر نظرية المعرفة أحد فروع الفلسفة الذي يدرس طبيعة ومنظور المعرفة، المصطلح بحد ذاته (إبستمولوجيا) يعتقد أن من صاغه هو الفيلسوف الاسكتلندي جيمس فريدريك فيرير.

يعرفها لالاند في معجمه الفلسفي بأنها فلسفة العلوم، وهي تختلف بهذا عن علم مناهج العلوم (ميثودولوجيا) لأن الايبستمولوجيا تدرس بشكل نقدي مبادئ كافة أنواع العلوم وفروضها ونتائجها لتحديد أصلها المنطقي وبيان قيمتها.

معظم الجدل والنقاش في هذا الفرع الفلسفي يدور حول تحليل طبيعة المعرفة وارتباطها بالترميزات والمصطلحات مثل الحقيقة، الاعتقاد، والتعليل (التبرير).

تدرس الإبستمولوجيا أيضاً وسائل إنتاج المعرفة، كما تهتم بالشكوك حول إدعاءات المعرفة المختلفة، بكلمات أخرى تحاول الإبستمولوجيا أن تجيب عن الأسئلة: "ما هي المعرفة؟" "كيف يتم الحصول على المعرفة؟"، ومع أن طرق الإجابة عن هذه

الأسئلة يتم باستخدام نظريات مترابطة فإنه يمكن عملياً فحص كل من هذه النظريات على حدة.

مدارس الابستمولوجيا مختلفة، فالتجريبيون يردون المعرفة إلى الحواس، والعقليون يؤكدون أن بعض المبادئ مصدرها العقل لا الخبرة الحسية، وعن طبيعة المعرفة، يقول الواقعيون إن موضوعها مستقل عن الذات العارفة، ويؤكد المثاليون أن ذلك الموضوع عقلي في طبيعته لأن الذات لا تدرك إلا الأفكار، وكذلك تختلف المذاهب في مدى المعرفة: فمنها ما يقول أن العقل يدرك المعرفة اليقينية، ومنها ما يجعل المعرفة كلها احتمالية، ومنها ما يجعل معرفة العالم مستحيلة.

النظرية النقدية Monetary theory:

في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، يستخدم مصطلح النظرية النقدية للإشارة إلى نظريتين مختلفتين تماماً تاريخاً ونشأة، الأولى نشأت من النظرية الاجتماعية والأخرى من النقد الأدبي إلا أن التطورات اللاحقة في مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية قربت المجالين فمنذ السبعينات من القرن العشرين أصبح هناك تداخلاً واضحاً بين النقد الأدبي الذي يدرس بُنى النص ومكوناته وبين دراسة المجتمعات البشرية وأنظمتها، كل هذا جعل من مصطلح النظرية النقدية شائعاً جداً في الأكاديميا لكنه مصطلح واسع يغطي مجالاً واسعاً من النظريات العلمية التي تتناول منهجيات لدراسة العلاقات بين المكونات سواء كانت مكونات أدبية نصية أو مكونات اجتماعية أنثربولوجية وهي غالباً ما تدرج ضمن نظريات ما بعد الحداثة.

النفس والعقل والروح في الفلسفة Self& Mind& Soul in philosophy:

اعتمدنا في عرضنا المعجمي هنا على كتاب (الكليات) لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، المولود في (كفا) بالقرم سنة 1028هـ، والمتوفي في القدس سنة (1094هـ- 1684م)، لما فيه من المزايا، ولأنه يمثل المرحلة التي نضجت فيها الفلسفة الإسلامية وتعربت، وصار لها مصطلحاتها اللغوية الواضحة، ولأنه يشكل الرابط بين المرحلة الماضية، والمرحلة الراهنة حيث تطورت الفلسفة وتطورت معها

مصطلحاتها، وأصبح الكثير من العلوم مستقلاً عن الفلسفة، بل تغيرت مصطلحاته ومنها علم النفس، وإن كان الالتباس في استخدام كلمة (نفس) ما زال قائماً، ولهذا فإننا سنستخدم (الكليات) للمقارنة بين المفاهيم العربية القديمة لكلمة نفس وعقل وروح، والمفاهيم الحديثة من خلال "المعجم الفلسفي" للدكتور جميل صليبا، و(موسوعة الفلسفة) للدكتور عبد الرحمن بدوي، و(الموسوعة الفلسفية العربية) التي صدرت الطبعة الأولى منها عام 1986.

وسنختم عرضنا المعجمي بما قدمته الدكتورة سعاد الحكيم في "المعجم الصوفي" من إشارات "الحكمة في حدود الكلمة" حول هذه المسائل، وبذلك سنكون قد جمعنا بين القديم والجديد في عرضنا لمعاني هذه الكلمات، مما سيساعدنا على تكوين فكرة حقيقية عن حجم المشكلة، وبالتالي تقدير أسبابها، لكي يتاح لنا الوصول إلى معرفة صحيحة وواضحة، تخرجنا من الالتباس الذي يدل، بأن من استخدم كلمة نفس وعقل وروح بمعنى واحد ودون تمييز كما لو كانت مرادفات لغوية، فإنه يشبه من قال إن النحاس والقصدير والحديد هم معدن واحد لجهله بخواص المعادن وصفاتها، وهو قول لن يتوقف ضرره عند الكلام إن أخذنا به، وإنما سيدفعنا إلى استخدام الألمنيوم مثلاً في مكان نحتاج فيه إلى الحديد ما داما في اعتقادنا شيئاً واحداً، وهكذا سيكون لأخطائنا المعرفية على مستوى الفكر ما يماثله في عالم المادة، ولهذا منذ بدأ الإنسان في وضع رموزه اللغوية، حاول أن يجعل الكلمات بما توحيه صوره للحقائق الكونية، وما زال يحاول.

ومن هنا تبدو أهمية اللغة ورسالتها في أحد الجوانب من كونها عدسة تحاول أن تصور بالحواس ما تصوره الكاميرا، وأن تحول ما صورته إلى رمز مطابق للواقع بالفكر، باستخدام الحروف كمصطلح وإشارة، وهذا ما نسعى إليه من خلال قراءتنا لمصطلح النفس في الفلسفة أو العقل أو الروح لكي نعرف أين نجح الفيلسوف وأين أخفق، ولكي نتمكن من رد الرمز إلى الصورة عندما لا يكون الرمز مطابقاً للصورة.

فهل هناك استقلال لعناصر النفس والعقل والروح أو إن النفس حقيقة واحدة تقوم بوظائف مختلفة فتصبح عقلاً أو روحاً؟

النفس في الفلسفة:

قال (أبو البقاء) في تعريف النفس ما يلي: (النفس: هي ذات الشيء وحقيقته، وبهذا تطلق على الله تعالى)، "قال السيد الشريف: استعمال النفس بمعنى الذات غير مشهور"، والروح: وخرجت نفسه (أي روحه)... و(ويحذركم الله نفسه (قبل عقوبته).

وتطلق على الجسم الصنوبري، لأنه محل الروح عند أكثر المتكلمين، أو معلقة عند الفلاسفة.. والنفس الحيوانية: هي البخار اللطيف الذي يكون من ألطف أجزاء الأغذية ويكون سبباً للحس والحركة وقواماً للحياة، وهذا البخار عند الأطباء يسمى بالروح.. والحق أن النفس الحيوانية التي هي حقيقة الروح شيء استأثر الله بعلمه ولم يطلع عليها أحداً من خلقه، وهذا قول الجنيد وغيره "ولكنه يُشْكل بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾(النساء/113)".

وأما قول الخائضين فيها من المتكلمين فهي أنها جسم لطيف مشتبك بالبدن كاشتباك الماء بالعود الأخضر، قال النووي: إنه الأصح عند أصحابنا، ونقل عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: "الروح في الجسد كالمعنى في اللفظ" وعند بعض المتكلمين بمنزلة العَرض في الجوهر، وقال بعضهم: إنها ليست بجسم بل هي عرض، وهي الحياة التي صار البدن حياً بوجودها فيه.

وقالت الفلاسفة وكثير من الصوفية والحليمي والغزالي والراغب: ليست الروح جسماً ولا عرضاً وإنما هي مجرد عن المادة، قائم بنفسه، غير متحيز، متعلق بالبدن للتدبير والتحريك.

وفي (المطالع): والبدن صورته ومظهره ومظهر كمالاته، وقواه في عالم الشهادة لا داخل فيه ولا خارج عنه، والقول في سريانه في البدن كسريان الوجود المطلق الحق في جميع الموجودات من مخترعات الحشوية، وقد اتخذ بعض جهال المتصوفة هذا الباطل مذهباً، كذا في (التعديل)، "إلا أن يؤول بأن ذوات الأشياء مرآة ومظاهر لتجليات عين ذات الوجود، و أما ما عليه جمهور الصحابة رضي الله عنهم

والتابعين فهو: "أن الروح جوهر قائم بنفسه، مغاير لما يُحَسُّ من البـدن، يبقـى بعـد الموت دراكاً، وبه نطقت الآيات والسنن.

قال ابن لقمان: والذي يرجح ويغرب هو أن الإنـسان لـــه نفـسان: نفـس حيوانية، ونفس روحانية، فالنفس الحيوانية لا تفارقه إلا بالموت، والـنفس الروحانيـة التي هي من أمر الله (فيما يفهم ويعقل، فيتوجه لها الخطاب، وهي التي تفارق الإنـسان عند النوم، وإليها الإشارة، بقوله تعالى:﴿ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ﴾ (الزمر/42) ثم إنه تعالى إذا أراد الحياة للنائم رد عليه روحـه فاسـتيقظ.. وأمـا الـنفس الحيوانية فلا تفارق الإنسان بالنوم، ولهذا يتحرك النائم... وعن ابن عباس: إن في ابن آدم نفساً وروحاً نسبتهما إليه، بينهما مثل شعاع الشمس، فـالنفس التـي بهـا العقـل والتمييز، والروح التي بها النفس والحياة فيتوفيان عند الموت، ويتوفى الـنفس وحـدها عند النوم... واختلفت في قدم النفوس الإنسانية وحدوثها، قال أفلاطـون وقـوم مـن الأقدمين: إنها قديمة، وقال أرسطو وأتباعه: إنها حادثة، وليس في القول بتجرد النفوس الناطقة ما ينافي شيئاً من قواعد الإسلام، والنفوس البشرية متناهية عنـدنا، ولوجودهـا مبتدأ... "فكل عدد معين لـه طرفان: أحدهما واحد ليس دونه واحد، والآخر واحد ليس فوقه واحد من تلك العدد، فإذا كان لـه طرفان فهو متنـاه لكونـه محـصوراً بـين حاضرين فكل أفراد في الخارج متناهية".

وذهب جمع من أهل النظر إلى ثبوت النفس المدركـة للكليـات للحيوانـات متمسكاً بقوله تعالى: ﴿ وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ ﴾ (سورة النور- 41)... وهذا هو الموافق لما ذهب إليه الأشعري من أن إدراكها علم.

والمختار عند المتأخرين والجمهور على أنه نوع من الإدراكات ممتـاز عـن العلم بالماهية، وهو المناسب للعرف واللغة، وعند الفلاسفة: ليس للحيوان النفس الناطقة أي: المدركة... "وفي (الملخص): العقل العلمي يطلق بالاشتراك على القوة المميزة بين الأمور الحسنة والقبيحة وعلى تلك الأمور"[1].

---

(1) الكليات- منتخب من ص 347- 352/ج 4

وستظل المشكلة قائمة حول النفس وستتكرر الأسئلة ذاتها، ففي تاريخ الفلسفة كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي "وجد اتجاهان: اتجاه يحدد النفس من حيث علاقتها بالجسم، والآخر يحددها من حيث هي جوهر مستقل قائم بذاته، وفي الاتجاه الأول نجد أرسطو يحدد النفس بأنها "كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة" وهنا تثور مشكلة العلاقة بين النفس والجسم: هل كلّ منهما جوهر قائم بذاته، ويجتمعان معاً كجزئين من كل؟ أو النفس هي الصورة الجوهرية لجسم عضوي (آلي)، وتبعاً لذلك فإنهما الصورة والهيولي لجوهر مركب واحد هو الكائن الحي؟ في هذه الحالة الأخيرة، وهذا رأي أرسطو، تكون الوحدة بين النفس والجسم شبيهة بالعلاقة بين الشمع والطابع المطبوع فيه، وفي هذه الحالة أيضاً، لا توجد نفس منفصلة عن جسم، ما دامت هي صورته، وبالتالي هي تفنى بفناء بدنها.

أما في الاتجاه الثاني، ويمثله أفلاطون وديكارت، فإن النفس جوهر لا مادي، قادر على الوجود بنفسه مستقلاً عن البدن، وفي هذه الحالة توجد النفس قبل الجسم الذي تحل فيه، وبعد انفكاك صلتها به، ومن هنا يؤكد خلودها.

واللفظ: (نفس) سواء في العربية وفي اليونانية واللاتينية وما انحدر منهما من لغات صوتية مأخوذة من التنفس، هبوب الريح، فالكلمة اليونانية مشتقة من الفعل (يتنفس، يهبّ)؛ والكلمة اللاتينية المناظرة anima مأخوذة من الكلمة اليونانية (ريح)، وتقال في صيغة المذكر animus هو أيضاً مقرّ الوجدانات والشجاعة، وفي العربية (الروح) قريبة من (الريح).

وهذه التفرقة بين anima وanimus قد بعثها في العصر الحاضر كارل جوستاف يونج، العالم النفساني، وأطلق anima على العنصر المؤنث، وanimus على العنصر المذكر في النفس العميقة التي يضعها في مقابل الشخص persona، وهو يفهم الشخص persona بالمعنى الاشتقاقي اللاتيني للكلمة أي: قناع، ويعرفه بأنه الطباع الخارجي للفرد، وهكذا فإن الـ anima والـ animus تمثلان الشخصية الباطنة اللاشعورية، وهي مكمّلة للشخصية الخارجية.

ولما كانت النفس هي مبدأ الحياة، فإن الكائنات المتنفّسة هي الكائنات الحيـة، وهذا أظهر في اللغات الأوربية حيث كلمة animal تدل على الحيوان.

وقد يميّز في اللغات الأوربية بين âme (F.) أو Seele (G.) وبين esprit أو Geist، على أساس أن الـ âme (Seele) هي مبدأ الحياة العـضوية، وأن (Geist) esprit هي مبدأ التفكير العقلي أو العقل، ويفرق البعض بينهما على النحو التالي: الـ âme هي من حيث هي مرتبطة بالجسم في وجودها وفعلها، وهي esprit من حيث أن من الممكن أن تكون منذ الآن مستقلة عن الجسم في أفعالها، والتمييز بين anima و spiritus ليس يعني شيئاً آخر غير هذا[1].

وإذا استقرينا الآيات القرآنية التي وردت فيها الكلمة (روح) والكلمة (نفس)- وجدنا أن (الروح) تستعمل بمعنى إلهي، كما في الآيات: ﴿وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ (البقرة/87، 253)، ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ (النساء/171)، ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ﴾ (النحل/2)، ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (الإسراء/85)، ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾ (غافر/15)، ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ (المعارج/4)، ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾ (النبأ/38)- ففي كل هذه الآيات الروح لا تدل على الروح أو النفس الإنسانية، بل على كيان إلهي يتنزل من الله، ويقرب من معنى الكلمة (اللوغوس).

وفي مقابل ذلك، نجد أن كلمة (نفس) تدل على معنى إنساني خالص، وغالباً بمعنى ذات الإنسان، ومبدأ الحياة فيه- كما في الآيات: ﴿ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ﴾ (البقرة/281)، ﴿ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ﴾ (البقرة/233)، ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ

(1) A. Mager، ذكره A.Marc في كتابه (علم النفس التأملي) ج2، ص 264

النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ (المائدة/45)، ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾ (الأنعام/164)، ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا﴾ (النحل/111)، ولهذا فإن النفس مائتة كما في الآيات: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾ (لقمان/34)، ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ (العنكبوت/57).

وفي الاستعمال الاصطلاحي الفلسفي ميّز بين النفس والروح، وجعلت صفة الروحية من صفات النفس في بعض المذاهب، بينما البعض الآخر يصف النفس بأنها مادية، وفي هذه الحالة يعنون بالروحية حين توصف بها النفس: اللامادية- فالروحية تقتضي اللامادية.

لكن العكس ليس بصحيح، أي أن اللامادية لا تقتضي بالضرورة: الروحية، فمثلاً العلاقات بين الأشياء هي لا مادية، لكنها ليست روحية: مثل العلاقة بين العلة والمعلول، العلاقة بين الوسيلة والغاية.

وتتميز النفس بخاصتين أساسيتين هما: الروحية، الجوهرية، ولكن من الصعب التوفيق بين كلتا الصفتين، لأننا في العادة ننظر إلى الجوهر في المقام الأول على أنه مادي.

ويمكن تعريف الروحية بأنها: صفة الموجود الذي وجوده وأفعاله مستقلة استقلالاً جوهرياً عن المادة"[1].

إن العلوم المعاصرة لم تقدم لنا إجابات شافية لتعريف النفس وتحديد وظيفتها رغم ظهور علم للنفس مستقل، ولهذا اتجه علماء النفس إلى تحديد وظائف النفس بدلاً من البحث في ماهيتها، وقدمت لنا (الموسوعة الفلسفية العربية) هذه الملاحظات تحت عنوان (علم نفس) قائلة "إن موضوع علم النفس اختلف باختلاف المراحل التاريخية التي مر بها كما أن تحديده ما زال- حتى أيامنا هذه- يصطدم ببعض الصعوبات، وهي صعوبات تبرز بشكل خاص حين يحاول المرء إبراز خصوصية علم النفس، هذه الخصوصية المكونة لتحديده، ويحاول كوسينيه في كتابه (مفاتيح علم النفس) أن يبرز

---

(1) موسوعة الفلسفة- 505/ج2

هذه السمة الخاصة بعلم النفس، فيقول إن تعليمه- أي تعليم علم النفس- ما زال- في بلد كفرنسا مثلاً- موزعاً بين كليات العلوم، وكليات الآداب، وكليات الطب، كما يشير كوسينيه... إلى ثلاثة اتجاهات تتنازع علم النفس وهي: علم الأحياء، وعلم الاجتماع، والفلسفة... إن الصعوبات الأساسية التي تصطدم بها كل محاولة لتحديد علم النفس ناتجة، كما قلنا، عن تبدل موضوع هذا (العلم) عبر التاريخ... ويمكن التمييز بين ثلاث مراحل أساسية لتطور علم النفس، وهي المراحل التاريخية:

1- المرحلة الأولى: المرحلة الفلسفية.

2- المرحلة الثانية: علم النفس (كعلم) (للوعي) أو (النفس).

3- المرحلة الثالثة: علم النفس (كعلم) (للسلوك)"[1].

هل حدث التخلي أخيراً عن البحث في ماهية النفس بسبب عجز العلماء عن إثبات استقلال النفس، ووجودها بمعزل عن الجسد أو سابقة له حسب أفلاطون، وكذلك إثبات علاقتها بالجسد وارتباطها معه ونموها بنموه وموتها بموته حسب أرسطو، يبدو أن السبب يعود إلى وعورة هذا البحث الذي لم يتوصل فيه أي فريق إلى البرهان على ما يقول، ولهذا سيكتفي علماء النفس بالبحث في وظائف النفس التي يمكن ملاحظتها ودراستها حتى على مستوى التجريب، أي في المخابر، ورغم تلك فإن النفوس الإنسانية ستتمرد أيضاً على هذه الدراسات لتثبت أن القانون الذي أراد أن يحدد طبيعتها سيمنى بالفشل كما فشل من أرادوا أن يحددوا ماهيتها، ولتثبت أنها فوق القانون والتعريف، ولهذا فإن الدراسات النفسية ستتسع في محاولة للإحاطة بكافة النشاطات الإنسانية، كما يبين الدكتور جميل صليبا في معجمه الفلسفي.

النفس في "المعجم الفلسفي":

1- اسم النفس يقع بالاشتراك على معان كثيرة، مثل الجسد، والدم، وشخص الإنسان، وذات الشيء، والعظمة، والعزة، والهمة، والأنفة، والإرادة، ووصف النفس على حقيقتها صعب جداً، والدليل على ذلك أن لها عند الفلاسفة تعريفات مختلفة، منها

---

(1) الموسوعة الفلسفية العربية- 619/ج1

قول (أفلاطون): إن النفس ليست بجسم، وإنما هي جوهر بسيط محرك للبدن، ومنها قول أرسطو: إن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي... وقد جمع (ابن سينا) بين هذين التعريفين فقال مع (أفلاطون): إن النفس جوهر روحاني، وقال مع (أرسطو): إن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو، ويغتذى، (وهي النفس النباتية)، أو من جهة ما يدرك الجزئيات، ويتحرك بالإرادة، (وهي النفس الحيوانية)، أو من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي (وهي النفس الإنسانية).

2- والنفس مبدأ الحياة، أو مبدأ الفكر، أو مبدأ الحياة والفكر معاً، وهي حقيقة متميزة عن البدن، وإن كانت متصلة به، زعم بعضهم أنها مادية... وقال ديكارت إنها لا مادية لأن جوهرها هو الفكر، وطبيعتها لا تتعلق بالإمداد، ولا بخواص المادة التي يتألف منها البدن، ومن قبيل ذلك قول (ليبنتز) إن للنفس معنيين أحدهما واسع والآخر ضيق، قال "لو أردنا أن نسمي نفساً كل ماله إدراك واشتهاء بالمعنى العام الذي تقدمت الإشارة إليه، لأمكننا أن نطلق اسم النفس على جميع الجواهر البسيطة أو المونادات المختلفة، ولكن لما كان الشعور أغنى من الإدراك البسيط، وجب علينا أن نطلق اسم المونادات والكمالات على الجواهر البسيطة التي لا تملك سوى الإدراك البسيط، وأن لا نسمي نفوساً إلا المونادات التي لها إدراك واضح تصحبه الذاكرة".

3- والنفس مبدأ الأخلاق، لأنه لا وجدان، ولا إرادة، ولا عزم لمن لا نفس له... وعلى قدر ما تكون النفس أقوى وأعظم وأكمل، تكون أخلاق صاحبها أثبت وأعز وأفضل.

4- والنفس والروح لفظان مترادفان، إلا أن بعض الفلاسفة يفرق بينهما، ومهما يكن من أمر فإن النفس في اصطلاحنا مرادفة للروح ومقابلة للمادة، فالنفس هي الروح، والروح هي النفس، أو ما به حياة النفس.

النفس (علم):

كان القدماء يعدون علم النفس فرعاً من الفلسفة، لاشتماله عندهم على البحث في حقيقة النفس وعلاقتها بالبدن، وبقائها بعد الموت، أما المحدثون فإنهم يجردون علم

النفس من كل طابع فلسفي ويطلقون عليه اسم (السيكولوجيا)، فالسيكولوجيا عندهم هي البحث في ظواهر النفس للكشف عن قوانينها، لا البحث في جوهر النفس.

وعلم النفس علم وضعي يعتمد على الملاحظة، والتجربة كغيره من العلوم الوضعية، إلا أن طريقة البحث فيه مختلفة، لاعتمادها على أساس مزدوج من الملاحظة الذاتية (التأمل الباطني) والملاحظة الموضوعية (الخارجية)، ولعلم النفس أقسام وأوصاف مختلفة:

1- فإذا قصرت موضوعه على البحث في السلوك بوجه عام، سمي بعلم النفس السلوكي، أو بسيكولوجية ردود الفعل.
2- وإذا قصرت موضوعه على وصف ما يشعر به الفرد من الأفكار، والانفعالات... سمي بعلم النفس الشعوري أو بسيكولوجية التعاطف.
3- وإذا قصرت موضوعه على تأمل الأفكار، ونقدها، لمعرفة صفاتها الحقيقية، وشروطها، وروابطها الضرورية، وقيمتها، سمي بعلم النفس التأملي، أو علم النفس الانتقادي.
4- وإذا كان غرض العالم النفسي من تأمل ذاته أن يكشف عن حقيقة جوهرية كامنة وراء الظواهر النفسية سمي بحثه عن هذه الحقيقة بعلم النفس الوجودي، أو علم النفس العقلي أو النظري.
5- وأحسن تعريف لعلم النفس: إن هذا العلم لا يبحث في النفس، بل يبحث في الظواهر النفسية شعورية كانت، أو لا شعورية، للكشف عن قوانينها العامة.
6- ولعلم النفس ميادين كثيرة، فهو يتناول الأسوياء والشواذ، والكبار والصغار، والإنسان والحيوان، والأفراد والجماعات، ويطبق قوانينه في عدة مجالات، كالمجال التربوي، والصناعي، والطبي، والجنائي... الخ.

علم النفس الاجتماعي: موضوعه، البحث في علاقات الأفراد بعضهم ببعض، ودراسة التأثير المتبادل بين الفرد والجماعة، وبين الجماعة والجماعة، وأهم مسائله: تأثير الأسرة، والمدرسة، والدين، والمركز الاقتصادي، والجو السياسي في تكيف الفرد، ونموه، ودراسة بعض ظواهر السلوك كالعدوان، والمشاركة، والمنافسة،

والتعاون، والزعامة، والتقليد، والإيحاء، والتعصب، .. الخ، وأثرها في سلوك الفرد والجماعة.

علم النفس التقني: هو العلم الذي يطبق معطيات علم النفس في حل المشكلات العملية... تنظيم العمل، والإعلان، والدعاية، وفي حل المشكلات الإنسانية.

النفس الحسية: هي الروح الحيواني، وهو "جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني، وينتشر بواسطة العروق الضوارب إلى سائر أجزاء البدن" (تعريفات الجرجاني)، أو هو جوهر مادي محض، قال (بيكون): "النفس الحسية أو روح الحيوان جوهر مادي مددته الحرارة حتى صار غير مرئي، أعني بذلك أنه نسمة سيالة مؤلفة من جوهري النار والهواء... والنفس الحسية هي المحرك الأساسي للحيوان، وجسمه آلتها، أما عند الإنسان فهي آلة للنفس الناطقة".

النفس الحيوانية: هي كمال أول لجسم طبيعي آلي، من جهة ما يدرك الجزئيات، ويتحرك بالإرادة، ولها "قوتان: محركة ومدركة، والمحركة على قسين، إما محركة بأنها باعثة، وإما محركة بأنها فاعلة، والحركة على أنها باعثة هي القوة النزوعية والشوقية... ولها شعبتان: شعبة تسمى قوة شهوانية... وشعبة تسمى قوة غضبية... وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات... وأما القوة المدركة فتنقسم قسمين.. قوة تدرك من خارج، وقوة تدرك من داخل، والمدركة من خارج هي الحواس الخمس" (ابن سينا، النجاة)، وأما القوى المدركة من داخل فهي الحواس الباطنة، "فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات، وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات، ومن المدركات ما يدرك ويفعل معاً، ومنها ما يدرك ولا يفعل، ومنها ما يدرك إدراكاً أولياً، ومنها ما يدرك إدراكاً ثانياً" (ابن سينا، م.ن)، والنفس الحيوانية مرادفة للنفس الحاسة.

نفس العالم: نفس العالم مبدأ وحدة العالم وحركته، تدبره كما تدبر نفوسنا أجسامنا، عرفها (شللينغ) بقوله: إنها ما يوطد الاتصال بين العالم العضوي والعالم اللاعضوي، ويجمع الطبيعة كلها في جسم كلي واحد، قال بهذه النفس فريق من أصحاب مذهب وحدة الوجود، وهي عند بعضهم بمنزلة الآلهة، وعند بعضهم الآخر في

مرتبة وسطى بين الإله وسائر الكائنات المرئية، وعند (أفلاطــون) مــصدر النظــام، والانسجام في العالم، ونفس العالم مرادفة للنفس الكل وهي "على قياس عقل الكل، جملة الجواهر الغير الجسمانية التي هي كمالات مدبرة للأجسام السماوية المحركــة، علــى سبيل الاختيار العقلي، والجوهر الغير الجسماني الذي هو كمال أول للجــرم الأقــصى يحرك به كحركة الكل على سبيل الاختيار العقلي، ونسبة نفس الكل إلى عقل الكل نسبة أنفسنا إلى العقل الفعال، ونفس الكل هو مبدأ قريب لوجود الأجسام الطبيعية، ومرتبتــه في نيل الوجود بعد مرتبة عقل الكل، ووجوده فائض عن وجوده"[1]، أما عقــل الكــل "فيقال لمعنيين لأجل أنه جملة العالم، والثاني الجرم الأقصى الذي يقابل لجرمــه جــرم الكل ولحركته حركة الكل"[2]، والنفس الكلية مقابلة للنفوس الخاصة، وقيل: إن لجميــع الأفلاك نفساً واحدة تتعلق بالمحيط وبالباقية بالواسطة[3].

علم النفس الفردي: موضوعه دراسة الفروق النفسية التي تميز بها الأفراد.

علم النفس الفيزيائي: واضع علم النفس الفيزيائي (فيشنر)، وهو يعرف هــذا العلم بقوله: إنه دراسة تجريبية لعلاقة النفس بالجسد، أو لعلاقة المادة بــالروح، ولكــن العلماء ضيقوه وجعلوه مقصوراً على البحث في قياس علاقة الإحساس بالمنبه.

علم النفس الفسيولوجي: موضوعه دراسة الأحوال النفسية من جهة علاقتهــا بالظواهر الفسيولوجية أي، دراسة وظائف الجملة العصبية. والبحث في علاقة الــسلوك المتكامل بالآليات البدنية.

علم النفس المرضي: هو علم نظري يحلل الظــواهر المرضــية لاســتخراج قوانينها العامة. وتطبيقها في مجالي الوقاية والعلاج.

علم النفس المقارن: هو العلم الذي يقارن بين الأحوال النفسية المختلفة لــدى الأفراد، والشعوب، والأجناس، والمهن، والطبقات الاجتماعية، وكذلك غرائز الحيــوان وأنماط سلوكه.

---

(1) ابن سينا، رسالة الحدود

(2) ابن سينا، م.ن

(3) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي.

علم النفس الوصفي: هو العلم الذي يقتصر فيه على وصف الظواهر النفسية.

علم النفس الوظيفي: هو العلم الذي يدرس الظواهر النفسية وعلاقتها بالبيئــة، والتكيف بين الكائن وبيئته"[1].

العقل في الفلسفة:

العقل في (الكليات):

العقل" "في (القاموس)" العلم بصفات الأشياء مــن حــسنها وقبحهــا وكمالهــا ونقصانها... ويطلق لأمور: لقوة بها يكون التمييز بين القبيح والحسن، ولمعان مجتمعة في الذهن تكون بمقدمات تستتب بها الأغراض والمصالح، ولهيئة محمودة للإنسان في حركاته وكلامه، "والحق أنه نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية، وابتداء وجوده عند اجتنان الولد ثم لا يزال ينمو إلى أن يكمل عند البلوغ"، (والحق أنه نور في بدن الآدمي يضيء به طريقاً يبتدأ به من حيث ينتهي إليــه درك الحــواس،.. وهو كالشمس في الملكوت الظاهرة).

وقيل هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والإدراكات، وهو المعني بقولهم: صــفة غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سـلامة الآلات، قــال الأشــعري: هــو علــم مخصوص، فلا فرق بين العلم والعقل إلا بالعموم والخصوص، وقال بعــضهم: العقــل يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للعلم الــذي يــستفيده الإنــسان بتلــك القــوة... "والصواب ما قاله بعض المحققين، وهو أنه نور معنوي في باطن الإنسان يبصر بــه القلب- أي النفس الإنسانية- المطلوب، أي ما غاب عن الحواس بتأمله وتفكره بتوفيــق الله، بعد انتهاء درك الحواس، ولهذا قيل: بداية العقول نهاية المحسوسات"، وقد جــوز الحكيم إطلاق العقل على الله... وقال قوم من قدماء الفلاسفة: إن العقــل مــن العــالم العلوي، وهو مدبر لهذا العالم ومخالط للأبدان ما دامت الأبدان معتدلــة فــي الطبــائع الأربع، فإذا خرجت عن الاعتدال فارقها العقل، والحاصل أن الرسوم المذكورة لا تفيد إلا حيرة في حيرة... قيل: العقل والنفس والذهن واحد، إلا أن النفس سميت نفساً لكونها

---

(1) المعجم الفلسفي- منتخب من ص 481- 2/498

متصرفة، وذهناً لكونها مستعدة للإدراك، وعقلاً لكونها مدركة، "وللنفس الناطقة باعتبار تأثيرها بما فوقها واستفاضتها عنها يكمل جوهرها من التعلقات قوة تسمى عقلاً نظرياً، وباعتبار تأثيرها في البدن تأثيراً اختيارياً قوة أخرى تسمى عقلاً عملياً، مستعين بالعقل النظري".

ومذهب أهل السنة: أن العقل والروح من الأعيان وليسا بعَرضين كما ظنته المعتزلة وغيرهم... والعقول متفاوتة بحسب فطرة الله... وما لم يكن بينه وبين الواجب واسطة فهو العقل الكلي، فإن كان مبدأ للحوادث العنصرية فهو العقل الفعال، وإلا فهو العقل المتوسط، والعقل الهيولاني: هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات كما للأطفال، والعقل بالملكة: هو العلم بالضروريات، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها، وهو مناط التكليف، والعقل بالفعل: هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات، والعقل المستفاد: هو أن يحضر عنده النظريات التي أدركها بحيث لا تغيب عنه، "وفي (الكشف الكبير) إن في الإنسان في أول أمره استعداداً لأن يوجد فيه العقل والتوجه حول المدركات، فهذا الاستعداد يسمى عقلاً بالقوة وعقلاً غريزياً، ثم يحدث العقل فيه شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ الكمال، ويسمى هذا عقلاً مستفاداً، وما قاله الفلاسفة من التقسيم لم يثبت عن دليل كما في (التجريد)... ووجود العقل الفعال وكونه علة للنفوس وغير قابل للفساد غير مسلّم عندنا".

واختلف في محل العقل– فقيل– الدماغ، والقلب، وقيل مشترك بينهما، ومن أسماء العقل: اللب... والحجَى... والحِجْر... والنُهى: لانتهاء الذكاء والمعرفة والنظر إليه"[1].

العقل في "المعجم الفلسفي":

"العقل في اللغة هو الحجر والنهى... والجمهور يطلق العقل على ثلاثة أوجه (معيار العلم للغزالي).

---

(1) الكليات– منتخب من 216– 220/ج3

الأول يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته، ويكون حده أنه هيئة محمودة للإنسان في كلامه واختياره وحركاته وسكناته، والثاني: يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حدّه أنه معانٍ مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها الأغراض والمصالح، والثالث: يراد به صحة الفطرة الأولى في الإنسان فيكون حده أنه قوة تدرك صفات الأشياء من حسنها وقبحها، وكمالها، ونقصانها.

أما الفلاسفة فإنهم يطلقون العقل على المعاني التالية:

1- أول هذه المعاني قولهم: إن العقل "جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها" (الكندي).

وهذا الجوهر "ليس مركباً من قوة قابلة للفساد" (ابن سينا)، وإنما هو "مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله" (تعريفات الجرجاني)... والفارابي يقول إن القوة العاقلة "جوهر بسيط مقارن للمادة، يبقى بعد موت البدن، وهو جوهر أحدي، وهو الإنسان على الحقيقة".

2- وثاني هذه المعاني قولهم، إن العقل قوة النفس التي بها يحصل تصور المعاني، وتأليف القضايا والأقيسة، والفرق بينه وبين الحس أن العقل يستطيع أن يجرد الصورة عن المادة، وعن لواحق المادة، أما الحس فإنه لا يستطيع ذلك، فالعقل إذن قوة تجريد، تنتزع الصور من المادة، وتدرك المعاني الكلية كالجوهر والعرض، العلة والمعلول، والغاية والوسيلة، والخير والشر... الخ، ولهذه القوة عند فلاسفة الإسلام عدة مراتب: أولاها مرتبة العقل الهيولاني: وهو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات "وإنما نسب إلى الهيولي لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولي الأولى الخالية في حد ذاتها من الصور كلها" (تعريفات الجرجاني)، والعقل الهيولي مرادف للعقل بالقوة الذي يشبه الصفحة البيضاء.

وثانيتها مرتبة العقل بالملكة: وهو العلم بالضروريات، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات.

وثالثتها مرتبة العقل بالفعل: وهو أن تصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة... بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد. (تعريفات الجرجاني).

ورابعتها مرتبة العقل المستفاد: "وهو أن تكون النظريات حاضرة عند العقل لا تغيب عنه".

وفوق العقل الإنساني عندهم عقل مفارق، وهو العقل الفعال الذي تفيض عنه الصور على عالم الكون والفساد... وإذا أصبح العقل الإنساني شديد الاتصال بالعقل الفعال كأنه يعرف كل شيء من نفسه سمي بالعقل القدسي.

وهذا كله يذكرنا بقول أرسطو: إن العقل الفاعل: هو العقل الذي يجرد المعاني أو الصور الكلية من لواحقها الحسية الجزئية، على حين أن العقل المنفعل: هو الذي تنطبع فيه هذه الصور.

3- والمعنى الثالث للعقل هو القول: إنه "قوة الإصابة في الحكم" أي تمييز الحق من الباطل، والخير من الشر، والحسن من القبيح (ديكارت)، وهذا التمييز لا يحصل عن قياس وفكر، بل يحصل مباشرة وبالطبع، فكأن العقل كما قال (الرازي) غريزة يلزمها العلم بالأمور البديهية والكلية.

4- والمعنى الرابع للعقل هو القول: إنه قوة طبيعية للنفس مهيئة لتحصيل المعرفة العلمية، قال ابن خلدون "إن العلوم التي يخوض فيها البشر... صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقي يأخذه عمن وضعه، والأول هو العلوم الحكمية والفلسفية... والثاني هو العلوم النقلية الوضعية، وهي مستندة كلها إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل"... ولهذا العقل الطبيعي عند ابن خلدون ثلاث درجات: أولاها درجة العقل التمييزي، وثانيتها درجة العقل التجريبي، وثالثها درجة العقل النظري.

5- والمعنى الخامس للعقل هو القول: إنه مجموعة المبادئ القبلية المنظمة للمعرفة، كمبدأ عدم التناقض، ومبدأ السببية، ومبدأ الغائية... قال (ليبنيز): "يتميز الإنسان عن الحيوان بإدراكه للحقائق الضرورية والأبدية، فهي التي تولد فيه العقل

والعلم، وتسمو به إلى معرفة ذاته، ومعرفة الله"، وقد انتشر هذا المعنى في الفلسفة الحديثة بتأثير (كانت) حتى أصبح الفلاسفة يقولون: إن إدراك العالم لا يتم بما يحصل للعقل من مدركات تجريبية فحسب، بل يتم بما لديه من معانٍ فطرية... ومعنى ذلك أن المبادئ والمعاني الأولية التي يكشف عنها الفكر موجودة في العقل قبل اتصاله بالحس، وإن العقل الغريزي ليس صفحة بيضاء لم تنقش بنقش، وإنما هو ذو رسوم فطرية تنظم معطيات التجربة.

6- والمعنى السادس للعقل هو القول: أنه الملكة التي يحصل بها للنفس علم مباشر بالحقائق المطلقة، وإذا قلنا بوحدة العقل وموضوعه، دلّ حينئذ على المطلق نفسه، فكأن هذا العقل شيء مستقل عنا ونحن نتلقاه من الخارج... وكل واحد منا، يشعر بأن في داخله عقلاً محدوداً لا يصحح أحكامه إلا باستلهام عقلي كلي ثابت لا يتغير، فأين يوجد هذا العقل الكلي؟ إنه الله الذي أتوجه إليه... الذي يتجلى لنفسي مباشرة- ولكن إذا كان العقل يتلقى التوجيه من الله فهل يرشده الله إلى الخطأ والإلحاد؟.

7- ويطلق لفظ العقل أيضاً على مجموع الوظائف النفسية المتعلقة بتحصيل المعرفة كالإدراك، والتداعي، والذاكرة والتخيل، والحكم والاستدلال.

8- العقل المحض والعقل العملي: يطلق (كانت) هذين الاصطلاحين على كل ما هو قبلي في الفكر، أي على الملكة العالية التي تتضمن مبادئ المعرفة القبلية المستقلة عن التجربة، فإذا نظرت إلى العقل من جهة اشتماله على المبادئ القبلية للمدركات العلمية كان عقلاً نظرياً أو تأملياً، وإذا نظرت إليه من جهة اشتماله على المبادئ القبلية لقواعد الأخلاق كان عقلاً عملياً، وللعقل عند (كانت) معنى أخص، وهو إطلاقه على الملكة الفكرية العالية التي تولد فينا بعض المعاني المجردة، كمعنى النفس، ومعنى العالم، ومعنى الله، وهو بهذا المعنى ليس مقابلاً للتجربة، وإنما هو مقابل للذهن أو الفهم، وله ناحية عملية خاصة، وهي أن مسلمات الأخلاق كمعنى الحرية، وخلود النفس، ووجود الله متعلقة به.

9- العقل المؤلف والعقل المؤلف: العقل المؤلِّف عند (لالاند) هو الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس، أما العقل المؤلَّف فهو مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمد عليها في استدلالاتنا، وهي تتغير بتغير الزمان والأفراد، إلا أنها تتجه مع ذلك إلى الوحدة، فكأن العقل المؤلِّف هو العاقل، وكأن العقل المؤلَّف هو المعقول.

10- والعقلي هو المنسوب إلى العقل، وتقول: المبادئ العقلية، والعلوم العقلية... والحياة العقلية وفي علم النفس مقابلة للحياة الانفعالية أو الوجدانية.

11- والعاقل هو المتصف بالعقل... ويحكم على الأشياء حكماً صائقاً، ويعمل عملاً صالحاً... بخلاف الجاهل الذي يستعمل فكره في الشر.

12- والعقلانية هي القول بأولية العقل، وتطلق على عدة معان:

أ- إن كل موجود فله علة في وجوده بحيث لا يحدث شيء إلا وله مرجح معقول.

ب- القول إن المعرفة تنشأ عن المبادئ العقلية القبلية والضرورية لا عن التجارب الحسية... والمذهب العقلي بهذا المعنى مقابل للمذهب التجريبي الذي يزعم أن كل ما في العقل فهو متولد من الحس والتجربة.

ج- والثالث هو القول إن العقل شرط في إمكان التجربة... مثال ذلك أن المثل عند (أفلاطون)، والمعاني النظرية عند (ديكارت)، والصور القبلية عند (كانت) متقدمة على التجربة.

د- والرابع هو الإيمان بالعقل، وبقدرته على إدراك الحقيقة... فإذا قالوا، إن العقل قادر على الإحاطة بكل شيء... كان مذهبهم مضاداً لمذهب الإيمانيين الذين يعتقدون أن العقل لا يكشف عن الحقيقة، وإنما يكشف عنها الوحي والإلهام.

هـ- والعقلانية عند بعض علماء الدين هي القول إن العقائد الإيمانية مطابقة لأحكام العقل.

13- والمذهب العقلي هو القول: إن كل ما هو موجود فهو مردود إلى مبادئ عقلية، وهو مذهب ديكارت، واسبينوزا، وليبنيز، وفولف، وهيغل"[1].

العقل في "موسوعة الفلسفة":

"يمكن تعريف العقل بعدة تعريفات:

1- فهو في المقام الأول: ملكة إدراك ما هو كلي وضروري سواء أكان ماهية أو قيمة.. - وهو- (قوانين الفكر الضرورية الكلية)، "وبما أن القوانين تظهر بالتجربة، فهل عرفت بالتجريب، أم إنها في طبيعة العقل؟ "بالأول قال التجريبيون: مثل لوك وهيوم، وبالتالي قال: أفلاطون، وديكارت، وكنت، وهيغل- والأخير يقول- بوجود عقل كلي واحد، وإن التاريخ ليس إلا معرض تجلي هذا العقل الواحد".

2- "العقل بوصفه ملكة يقسم عند المشائية بعامة إلى عقل نظري، وعقل عملي، وقد عرفهما الفارابي بدقة فقال: "العقل النظري هو قوة يحصل لنا بها بالطبع- لا ببحث ولا بقياس- العلمُ اليقين بالمقدمات الكلية الضرورية التي هي مبادئ العلوم، وذلك مثل علمنا أن الكل أعظم من جزئه، وأن المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية، وأشباه هذه المقدمات، وهذه هي التي منها نبتدئ فنصير إلى علم سائر الموجودات النظرية التي شأنها أن تكون موجودة، لا بصنع إنسان، وهذا العقل قد يكون بالقوة، عندما لا تكون هذه الأوائل حاصلة له، فإذا حصلت له صار عقلاً بالفعل، وقوي استعداده لاستنباط ما بقي، وهذه القوة لا يمكن أن يقع لها خطأ فيما يحصل لها، بل جميع ما يقع لها من العلوم صادق يقيني لا يمكن غيره"، أما "العقل العملي فهو قوة بها يحصل للإنسان، عن كثرة تجارب الأمور...

وهذا العقل إنما يكون عقلاً بالقوة ما دامت التجربة لم تحصل، فإذا حصلت التجارب وحفظت صار عقلاً بالفعل، ويتزايد هذا العقل الذي بالفعل بازدياد وجود التجارب في كل سن"، وهذان المعنيان يستبدل بهما الآن: العيان العقلي، والعيان التجريبي، والقديس توما يقول إن العقل النظري والعقل العملي ليسا ملكتين متمايزتين، وإنما يتميزان بالغاية التي يهدفان إليها.

---

(1) المعجم الفلسفي- منتخب من ص 84- 91/ ج2

3- العقل عند الفقهاء ما يوجبه أو ينفيه، وهذا عائد لمسألة التحسين والتقبيح. وهو عند ديكارت "أعدل الأشياء قسمة بين الناس".

4- والعقل عند أفلاطون وأرسطو "قوة أو ملكة أو جزء من النفس، ويتميز بين سائر قوى النفس التي هي الإحساسات والخيال والشهوة والانفعال، ويميزان بين النفس والعقل أحياناً، على أساس أن النفس هي مبدأ الحياة وكل ألوان النشاط الحيوي، بينما العقل هو مبدأ المعرفة والرؤية والتقدير.. ويستخدم أرسطو التعبير (النفس الناطقة) للدلالة على العقل. وهذا عينه عند ديكارت.. ويدرج بين وظائف العقل: الإحساس، والتخيل، والانفعال، والشهوة" وإضافة لهذا يضيف لوك للعقل، الإرادة.

5- "يحدد برونشفج.. ثلاث وظائف للعقل هي:

أ) التجريد والتصنيف.

ب) التفسير.

ج) التنظيم".

6- يستعمل كنت العقل بمعنيين، واسع، وضيق، "الواسع هو ملكة المعرفة القبلية"، والمحدود "هو الملكة العليا للمعرفة" وفي رأيه "معرفتنا تبدأ من الحواس، ومن ثم تنتقل إلى الذهن، وتنتهي في العقل"، "والعقل يكون نظرياً إذا تعلق بالمبادئ القبلية للمعرفة، ويكون عملياً إذا تعلق بالمبادئ القبلية للعمل أو الفعل".

7- "والعقل عند هيغل... إنه الهوية بين الفكر وبين الوجود... هو ذلك الجوهر الذي يصير ذاتاً".

8- "مقابل العقل يضع برجسون الوجدان، ويقرر أن العقل أداة العلم، بينما الوجدان أداة الفلسفة، إن العقل لا يدرك إلا.. الكمي، والعدد، وما يوزن ويقاس... وبالجملة: المادة، وعلى عكس ذلك يسلك الوجدان: إنه يضعنا... داخل الواقع ويجعلنا نشهد الصيرورة الخالقة... (فالعقل يتميز بعدم فهم طبيعي للحياة)"[1].

(1) منتخب من موسوعة الفلسفة- 72- 75/ج2

"عقل" في "الموسوعة الفلسفية العربية":

1- ما هو العقل: "العقل مفردة متواطئة الدلالات متعددة الأبعاد، لهذا يبدو أمراً متعذراً التوصل إلى تعريف يقيني تام يستغرق بدقة كاملة طاقة التجريد هذه... ولكن مهما اختلفت تعريفات العقل... فإنها تلتقي جميعاً أمام نقطة إحداثية مشتركة هي اعتبار العقل حامل معرفة وطاقة تجريد ومركز التفكير والأحكام وملكة متعالية شكلت التفوق النوعي للإنسان بوصفه كائناً فكرياً".

2- "العقل في اللغة: اللغة أسيرة العقل لكن العقل أسير اللغة.. العقل في اللغة العربية هو الربط والحجر والنهي منعاً للشرود والتسيب... أما في اللغات الأوربية، فتعتبر كلمة لوغوس اليونانية ومفردة Ratio (راتيو) اللاتينية مفردتان تدلان على العقل والعلم والنظام، وكما أحالت مفردة عقل العربية إلى دلالات متواطئة معها كذلك أحالت مفردة (راتيو) اللاتينية على تواطؤات معها من العد والحساب إلى الفهم والنفس أو Soul المرتبطة بالروح.. على هذا النحو تبدو حياة العقل متعددة المستويات لا واحدية البعد مما ينقل تعريف العقل من مفردات اللغة إلى مناطق المعقولية".

3- "مناطق المعقولية: الإنسان كائن حسي- متعال معاً، والمعرفة نتاج تجريدي لدماغه بوصفه عقلاً، فالعقل ينتج المعرفة، كما أن المعرفة تعيد إنتاج العقل، ولكل معرفة موضوعها... وبما أننا في منطقة المعقولية نلاحظ أن العقل يتجلى ضمن أربع مناطق تشكل مستوياته:

1- العقل، العادي.

2- العلمي.

3- الفني.

4- الفلسفي.

أ- العقل العادي: هو العقل العام المشترك أول مستويات المعرفة اليومية العادية... فالعقل العادي البسيط عقل محافظ لا يقبل الثورة بسهولة.

ب- "العقل العلمي- التقني: يختلف العقل العلمي عن العقل العادي بالدرجة لا بالنوع.. لهذا تتحدد خصائص العقل العلمي بصفتين متميزتين خلقتا صفة ثالثة:

أ): ارتباطه بالرياضيات، والمنهج الاستدلالي.

ب): ارتباطه بالتجربة والمنهج الاستقرائي.

حـ): ارتباطه بالتقنية التي تولدت من تزاوج الاستدلال والاستقراء.

وتشير مؤرخات المعرفة العلمية إلى أن القفزة النوعية للعقل العلمي حدثت عندما تداخلت الخاصية الأولى مع الثانية... فالمعرفة العلمية تفترض مطابقة تامة بين العقل والعلم كلياً أو جزئياً... فالقول العلمي قول رياضي يطابق بين الواقعة والرمز... لذلك يعتبر سؤال الحرية السابق سؤالاً خارجياً ينقل العلم إلى فلسفة العلم أو فلسفة العقل العلمي إلى ميدان احتجاج الفلسفة أو العقل الفلسفي".

ج- "العقل الفني: العقل الفني حدسي، يبدع موضوعه ويفعله كما تمليه مخيلته الخلاقة... مع ذلك يلتقي العلمي مع الفني في غائية قصدية... كلاهما يكشف (معنى) الوجود ويعيد صياغته مرة ثانية، لكن العقل الفني يختلف عن العقل العلمي بقدرة متميزة هي إمكانية الانتقال إلى مستوى اللامعقولية بوسائل المعقولية ذاتها... لذلك أمكن القول بإنشاء فلسفة للفن وعلم الجمال... وتعتبر الموسيقى أعظم تجليات العقل الفني دقة وتوتراً وحضوراً تجاوزياً".

د- "العقل الفلسفي": يمكن تصنيف مستويات معاني العقل الفلسفي إلى أبعاد تعريفية: ذاتية العقل، مراتب العقل، حدود العقل.

أ) "ذاتية العقل: العقل في الفلسفة مبدأ أول معرفياً وكينونياً... لأنه أساس كل حقيقة ممكنة... العقل الكينوني الخلاق في الفلسفة الهندية الذي يخلق من ذاته (القوة المدبرة) للكون أو نظامها، قانونها، منطقها، لا يفنى لأنه يتمتع بصفة الأبدية الموضوعية.

أما في الفلسفة اليونانية فالعقل (لوغوس) أو (نوس) وفي كلتا الحالتين هو قانون، نظام، قوة التدبير أنطولوجياً وأبستيمولوجياً، أما في الفلسفة العربية فيعرفه الكندي "جوهر، بسيط، مدرك للأشياء بحقائقها"... فهو حقيقة الإنسان كما يقول الفارابي، أو جوهره، ويتابعه ابن سينا.

ب) "مراتب العقل": كان أرسطو قد تحدث عن مرتبتين للعقل:

المرتبة الأولى: العقل الفاعل أو القدرة التجريدية التي تحرر المعنى الكلي من توابعه الحسية الجزئية.

المرتبة الثانية: العقل المنفعل، القوة التي تستقبل قدرة العقل الفاعل وتنطبع فيها صوره، توسعت الفلسفة العربية بدقة في نظرية النفس والعقل، لذا تركزت لديها خطوط مرتبية العقل التي تعكس طموح عقلنة الوجود من المادي إلى المقدس، من الحسي إلى المتعالي، من الواقعي إلى الماورائي:

- العقل الهيولاني أو العقل المادي بلغتنا المعاصرة، أو العقل بالفطرة والقوة، أي القابلية المحضة للإدراك الإنساني.
- العقل المكتسب: المعرفة الأولية المستمدة من أفعال التعليم والتلقين المتنوع.
- العقل بالفعل: اكتساب المعرفة والقدرة على استعمالها دون تعلمها مرة ثانية.
- العقل المستفاد: امتلاك ناصية العلوم وتمثلها بحضور دائم.
- العقل الفعال أو المفارق: المعقولية الخالدة أو الموضوعية اللامادية للعقل الذي يفيض ويحدد صور أو ماهية- نظام- قانون- الكون والفساد، ولو كانت المعاني الكلية للعقل متغيرة فاسدة لما أمكن التحدث عن وحدة النوع الإنساني.
- العقل الظاهر (من افتراض الكندي)، هو مرحلة فعلية العقل الفعال أي تخارجه أو صدوره من ذاته إلى العقل المستفاد، ولربما العكس أيضاً من العقل المستفاد إلى العقل الفعال، فهو توسط ظهوري يرتبط مع مفهوم نظرية المعرفة التي تتخذ الرياضيات مقياساً لها، والرياضيات تفترض فكرة الظاهرة- كما سوف توضح الفلسفة الظاهراتية المعاصرة مع إدموند هوسرل.
- العقل القدسي، مرحلة المعرفة المطلقة التي يلتحم فيها العقل المستفاد مع العقل الفعال، ولنقل بصيغة ثانية تأله الإنسان.

حـ) حدود العقل: انقسمت نظريات الفلسفة حول إشكالية محدودية العقل.. يمكن أن تصنف إلى ثلاثة مواقف:

- نظريات محدودية العقل.

- نظريات لا محدودية العقل.
- نظريات محدودية- لا محدودية العقل"[1].

الروح في الفلسفة:

الروح في "الكليات":

"الروح، بالضم: هو الريح المتردد في مخارق الإنسان ومنافذه، واسم للنفس لكون النفس بعض الروح، فهو كتسمية النوع باسم الجنس، نحو تسمية الإنسان بالحيوان، واسم أيضاً للجزء الذي به تحصل الحياة، واستجلاب المنافع واستدفاع المضار.

والروح الحيواني: جسم لطيف منبعه تجويف القلب... والروح الإنساني لا يعلم كنهها إلا الله تعالى ومذهب أهل السنة أن الروح والعقل من الأعيان وليسا بعرضين (كما ظنته المعتزلة وغيرهم، وإنهما يقبلان الزيادة من الصفات الحسنة والقبيحة... ولهذا وصف الروح بالأمارة بالسوء مرة، وبالمطمئنة أخرى -هذا الوصف ورد للنفس-)، وملخص ما قاله الغزالي أن الروح ليس بجسم يحل بالبدن حلول الماء في الإناء، ولا هو عَرَض يحل القلب والدماغ حلول العلم في العالم، بل هو جوهر لأنه يعرف نفسه وخالقه ويدرك المعقولات، وهو باتفاق العقلاء جزء لا يتجزأ أو شيء لا ينقسم إلا أن لفظ الجزء غير لائق به... فإذا أخذت جميع الموجودات أو جميع ما به قوام الإنسان في كونه إنساناً كان الروح واحداً من جملتها، لا هو داخل ولا هو خارج ولا هو منفصل ولا هو متصل، بل هو منزه عن الحلول في المحال والاتصال بالأجسام والاختصاص بالجهات، مقدس عن هذه العوارض، وليس هذا تشبيهاً وإثباتاً لأخصّ وصف لله تعالى في حق الروح، بل أخص وصفه تعالى أنه قيوم أي: قائم بذاته، وكل ما سواه قائم به، فالقيومية ليست إلا لله تعالى، ومن قال إن الروح مخلوق أراد أنه حادث وليس بقديم، ومن قال إنه غير مخلوق أراد أنه غير مقدر بكمية فلا يدخل تحت المساحة والتقدير.

(1) الموسوعة الفلسفية العربية- 596- 603/ ج1، منتخب

ثم اعلم أن الروح هو الجوهر العلوي الذي قيل في شأنه قـل (الرُّوحُ مِـنْ أَمْرِ رَبِّي) (الإسراء/8) يعني أنه موجود بالأمر وهو الذي يستعمل فيما ليس لـه مادة فيكون وجوده زمانياً لا بالخلق، وهو الذي يستعمل في ماديات، فيكون وجـوده آنيـاً، فبالأمر توجد الأرواح، وبالخلق، توجد الأجسام المادية، قال تعـالى: (وَمِنْ آَيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ) (الـروم/25) وقـال: (وَالـشَّمْسَ وَالْقَمَـرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ) (النحل/12- الأعراف/54) والأرواح عنـدنا أجـسام لطيفة غير مادية، خلافاً للفلاسفة، فإذا كان الروح غير مادي كان لطيفاً نورانيـاً غيـر قابل للانحلال، سارياً في الأعضاء للطافته، وكان حياً بالذات، لأنه عالم قـادر علـى تحريك البدن، وقد ألف الله بين الروح والنفس الحيوانية، فالروح بمنزلة الزوج، والنفس الحيوانية كالزوجة، وجعل بينهما تعاشقاً، فما دام الروح في البدن كان البدن بسببه حيـاً يقظان، وإن فارقه لا بالكلية، بل كان تعلقه باقياً ببقاء النفس الحيوانية فيه كـان البـدن نائماً، وإن فارقه بالكلية بأن لم تبق النفس الحيوانية فيـه فالبـدن ميـت، ثـم الأرواح المخصوصة متحدة في الماهية لتصير أشخاص الإنسان ماهية واحدة، ثم هي أصناف، بعضها في غاية الصفاء، وبعضها في غاية الكدورة، (وهي حادثة، أما عندنا فلأن كـل ممكن حادث، لكن قبل حدوث النفس) لقوله عليه الصلاة والسلام: (خلـق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام (وعند أرسطو: حادثة مع البدن، وعند البعض: قديمة لأن كـل حادث مسبوق بمادة ولا مادة له، وهذا ضعيف، والأرواح لا تفنى، أما عنـد الفلاسـفة فلأن المجرات لو قبلت خلع صورة وأخذ أخرى كانت باقية مع الأخرى، فـلا تكـون فانية، وأيضاً لو قبلت الفناء لوجب بقاء القابل مع المقبول فتكون باقية مع الفناء، هـذا خلف.

والحق أن الجوهر الفائض عن الله المشرف بالاختصاص بقولـه: ﴿نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾(الحجر/29) (الذي من شأنه أن يحيا به ما يتصل به لا يكون من شأنه أن يفنى

مع إمكان هذا، والأخبار الدالة على بقائه بعد الموت وإعادته إلى البدن وخلوده دالة على أبديته).

واتفق العقلاء على أن الأرواح بعد المفارقة عن الأبدان تنتقل إلى جسم آخر بحديث: "أن أرواح المؤمنين في أجواف طير خُضُر" إلى آخره لكن اختلفوا هل تكون مدبِّرة لذلك الجسم أو لا؟ فذهب علماؤنا إلى صحة ذلك بدليل آخر الحديث، وقالت الحكماء: لا يصح أن تكون مدبِّرة لتلك الأبدان، وإلا لكان تناسخاً، وهو باطل، ووافق محققو الصوفية العلماء ومنعوا لزوم التناسخ، لأن لزومه على تقدير عدم عودها إلى جسم نفسها الذي كانت فيه، والعود حاصل في النشأة الجنانية، وإنما هذا التعلق في النشأة البرزخية، وإنما سمي الروح روحاً لكونه في روح، أي في نعيم وسرور وراحة لعلمه بربه ومشاهدته إياه، أو لأنه راح في فسحات أفلاك معرفة خالقه بقوة ما، وراح أيضاً في معرفة نفسه بما هو فقير إلى ربه وموجده، فكأنه أمر من (راح، يروح) فلما نقل من الأمر إلى الاسم ردت الواو كما دخل عليه التعريف فإنّ حذف الواو إنما كان لالتقاء الساكنين فكأنه إذا طلب من جهة قيل: راح إلى جهة أخرى.

والروح ما به حياة البدن نحو: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾ (الإسراء/85) والأمر نحو: ﴿وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ (النساء/171) والوحي نحو: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ﴾ (النحل/2) و﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ﴾ (غافر/15)، والقرآن نحو: ﴿أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾ (الشورى/52)، والرحمة نحو ﴿وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ (المجادلة/22)، والحياة نحو ﴿فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ﴾ (الواقعة/89)، وجبريل عليه السلام نحو ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا﴾ (مريم/17) وملك عظيم نحو ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ﴾ (النبأ/38)، وجنس من الملائكة نحو ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ﴾ (القدر/3)... وعيسى النبي أيضاً، والروح الكلي في مرتبة كمال القوة النظرية والعملية يسمى عقلاً، وفي مرتبة الانشراح بنور الإسلام يسمى صدراً، وفي مرتبة المراقبة والمحبة يسمى قلباً، وفي مرتبة المشاهدة

يسمى سراً، وفي مرتبة التجلي يسمى روحاً، والروح مؤنث إذا كان بمعنى النفس، ومذكر إذا كان بمعنى المهجة" (الكليات- منتخب من ص 373- 377/ ج2).

الروح في "المعجم الفلسفي":

"الروح ما به حياة الأنفس، وهو اسم للنفس، لكون النفس بعض الروح، أو لكونها مبدأ الحياة العضوية والانفعالية وله في اصطلاحنا عدة معان:

1- الروح هو الريح المتردد في مخارق الإنسان ومنافذه، وهي عند قدماء الأطباء جسم بخاري لطيف يتولد من القلب... عند ديكارت وأصحابه، هي أجزاء لطيفة من الدم تذهب من القلب إلى الدماغ، ثم تنتشر منه بواسطة الأعصاب في سائر أجزاء البدن.

2- الروح مبدأ الحياة البدنية، فإن من شرط حياته سريان الروح فيه.

3- الروح مرادفة للنفس الفردية، ويرى بعض المتصوفة وعلماء اللاهوت أن هذه النفوس قادرة على الاتصال بالله.

4- الروح هي الجوهر العاقل المدرك لذاته من حيث مبدأ التصورات، والمدرك للأشياء الخارجية من جهة ما هي مقابلة للذات، وهذا التقابل بين (الأنا) و(اللاأنا)، له وجوه.

أ) الروح ما يقابل المادة.

ب) الروح مقابلة للطبيعة، كمقابلة المبدأ المحدث للشيء الحادث.

ج) الروح مقابلة للبدن، لأن الروح تمثل القوة العاقلة، والبدن يمثل الغرائز الحيوانية.

5- إذا أطلق الروح على ما يقابل الحاسية دلّ على القوة المفكرة.

6- روح الشيء نفسه، فإذا أضيف لفظ الروح إلى الشيء دل على ماهيته وجوهره.

7- قد يطلق لفظ الروح على الجزء الطيار للمادة بعد تقطيرها كقولنا: روح الخمر، ومنه المشروبات الروحية.

8- للروح في القرآن الكريم عدة معان:

(الأول): ما به حياة البدن.

(الثاني): بمعنى الأمر.

(الثالث): بمعنى الوحي.

(الرابع): بمعنى القرآن.

(الخامس): بمعنى الرحمة.

(السادس): بمعنى جبريل.

9- الروح الأعظم مظهر الذات الإلهية من حيث ربوبيتها، وروح القدس عند المسيحيين أحد الأقانيم الثلاثة.

10- الأرواح المتمردة أو الأرواح القوية هي الأرواح الغريبة، أو الأرواح المعادية للعقائد الدينية.

11- اختلف الفلاسفة في النفس والروح، فقال فريق: هما متغايران، لأن النفس بعض الروح، وقال فريق: هما شيء واحد، لأننا نعبر عن النفس بالروح وبالعكس، وهذا القول في نظرنا هو الحق" (المعجم الفلسفي- منتخب من ص 623- 625/ج1).

الروح في "الموسوعة الفلسفية العربية":

"لفكرة الروح أو النفس أكثر من مصدر... كذلك يسود الاعتقاد بوجود أرواح منتشرة في الكون كالجن أو ما شابه، ولم تقض الأديان على هذه الفكرة، بل اعتقدت بوجود نوعين من الأرواح، الخيرة، والشريرة، وهذه الأرواح بمثابة جواهر قائمة بذاتها... اعتقاد بعض الشعوب البدائية أن مسكن الروح قد يكون خارج الجسد، كأن يكون طيراً ما أو نبتة ما، وبذلك يتحول هذا الطير أو هذه النبتة إلى طوطم مما يوجب على معتنق هذا الرأي الاتصال بهذا الطوطم والاتحاد به.

كان الفيلسوف اليوناني انكساغوراس أول من أعطى فكرة الروح أهمية كبرى، إلا أنه فهم الروح بمعنى ذهن، ومما تجدر الإشارة إليه أن كلمتي ذهن وروح هما جد متقاربتين في الفلسفة اليونانية، وقد اعتقد انكساغوراس أن هنالك قوة ذهنية أو عقلية تسيطر على العالم وتتحكم فيه.

وقد رأى الفيثاغوريون، انطلاقاً من تصورهم أن الكون عبارة عن كائن حي يتنفس هواءً في غاية اللطافة، أن النفس عبارة عن مبدأ يشبه إلى حد ما النغم، يؤلف

بين أجزاء الحياة، أو هي عبارة عن ذرات تتخلل الهواء وتدخل الجسم لتضفي عليه الوحدة والحركة، وبذلك تظل النفس قوة مادية، إلا أن قسماً من الفيثاغورية قد اعتبر النفس مبدأ روحياً أو ذهنياً، فتصورها على أنها العلة أو السبب الذي يوحد الجسد بإضفائه على ذرات الجسم الوحدة والانسجام، وقد اعتقدت المدرسة الفيثاغورية بفكرة التطهير وآمنت بالتناسخ، فالروح تتأرجح على الدوام بين الجحيم لتتطهّر بالعذاب وبين الأجسام البشرية أو الحيوانية إلى أن تتطهر وتكتمل بذلك سعادتها.

أخذ أفلاطون فكرة وجود النفس قبل حلولها البدن من الفيثاغورية على الأرجح، وقد عالج أفلاطون هذه المشكلة في عدد كبير من حواراته، ففي (فيدون) أثبت أفلاطون وجود النفس انطلاقاً من المعارف التي تدرك بطريق آخر غير طريق الحس والتجربة كمعرفة بعض المبادئ الرياضية كالأكبر أو الأصغر أو ما شابه ذلك من أوليات، ومن هنا كان قول أفلاطون بالتذكر، فالنفس قبل وجودها في الجسم واتحادها به كانت في عالم أكمل هو عالم المثل حيث تعرفت على الحقائق، وهنا يطرح السؤال حول ماهية النفس، أتكون النفس بحكم وجودها في عالم المثل فكرة أو مثالاً كالمثل الأخرى وهذا ما لا يمكن، إذ لو كانت كذلك لما وُجد إلا نفس واحدة وهذا محال إذ النفوس متكثرة بتكثير الأبدان الحاملة لها.

ومن المواضيع التي تطرق إليها أفلاطون، علاقة الروح أو النفس بالبدن، فقد اعتبرها سجينة البدن وهذا بمثابة القبر لها، والفكرة هذه من أصل فيثاغوري أيضاً، وقد شرع أفلاطون بقوله في خلود النفس بدفاعه عن سقراط الذي لا يخشى الموت، بل إن الموت سيحرر نفسه من الجسد ليحيا مع الخالدين، ومن أول البراهين التي ساقها على خلود النفس هو برهان البساطة، فالنفس بسيطة وما هو بسيط لا ينحل إلى أجزائه والموت يعني انحلال الشيء- الذي هو الجسم- إلى الأجزاء التي تركب منها، وما دامت النفس بسيطة فهي إذن خالدة، وثمة عامل آخر يحمل على الاعتقاد بخلودها وهو مجاورتها للمثل في وجودها السابق على نزولها البدن، أضف إلى ذلك قول أفلاطون بأن الحياة في تغير مستمر، ومن ضد إلى ضد من الحياة إلى الموت ومن الموت إلى الحياة ولولا هذه الحركة لانتهت الحياة، ثم إن النفس هي مبدأ الحياة وبذلك تشارك في

الحياة بالذات أي بمثال الحياة فهي بذلك تنافي الموت ولا تفنى لأن ماهيتها لا تقبل ما هو ضدها.

نقطة أخيرة لابد من الإشارة إليها وهي تقسيم أفلاطون للنفوس إلى ما يتميز منها بالعقل أو بالغضب أو بالشهوة، وعلى أساس هذا التمييز قسّم الناس إلى فئات: الحكام، والجنود والعمال، وعلى أساس هذا التقسيم وضع أفلاطون تصوره للنظام التربوي والسياسي في كتابه (الجمهورية).

مع أرسطو تشعب البحث في النفس واستقل وإن دار في قسم كبير منه حول فلسفة المعرفة أو حول قضايا أخرى يعتبر علم النفس بمعناه الحديث ميداناً لها، والنفس برأي أرسطو هي صورة الجسم ولا وجود لها بالتالي خارجاً عنه، والنفس تساعد الجسم بما لها من قوى مدركة ظاهرة أو باطنة على معرفة العالم الخارجي، أضف إلى ذلك أنها تحفظ للجسم وحدته، وفي كتابه (في النفس) عرف أرسطو النفس بأنها "كمال أول لجسم طبيعي آلي"، أي إنها صورة جسم يعمل بواسطة أعضاء أو قوى هي بمثابة الآلات التي تتشعب وظائفها من الغذاء إلى الإحساس إلى الإدراك واكتساب العلوم والمعارف، وقد درس أرسطو عمل هذه الآلات وأضاف إليها قوة أخرى سماها الحس المشترك، ولا آلة خاصة بهذا الإحساس بل له طبيعة مشتركة بين الحواس، وبه يمكن معرفة المحسوسات التي لا يمكن التوصل إليها بواسطة حس واحد، أضف إلى ذلك أن من وظائف الحس المشترك الإحساس بالإحساس، فكل حس يدرك موضوعه دون أن يدرك هذا الإحساس وبالحس المشترك تتوصل النفس لهذا الإدراك.

ومن قوى النفس أيضاً العقل، فيه تفكر وتحصل المعاني، فقبل تحصيله المعقولات يكون العقل عقلاً منفعلاً، أو هيولانياً، عنده القابلية على تحصيل المعاني، وبتحصيله لها يصبح عقلاً مستفاداً.

ثمة نقطة أخيرة يثيرها هذا الإدراك، وهي اعتبار أرسطو هذه العلوم لا تتحصل دون مشاركة العقل الفعال، وقد أثار هذا العقل عدة إشكالات أهمها هل يمكن اعتباره درجة من العقل الذي فينا أم أنه عقل مستقل موجود خارج الجسم، وقد أثار هذا

العقل جدلاً بالغاً فيما بعد في الفلسفة الأرسطوية، خاصة في الفلسفة العربية- الإسلامية.

مع أفلوطين اتجهت الفلسفة اتجاهاً صوفياً روحياً مميزاً، فالنفس لا تفهم إلا باعتبارها جزءاً من الحياة الروحية ككل، تنبعث هذه الحياة من الواحد بنوع من الفيض يستمر حتى آخر الأجزاء المادية المحسوسة، تشكل النفس الكلية الأقنوم الثالث في عملية الفيض هذه، فهي الوسيط بين المادة وعالم الحس والمحسوسات من جهة وبين العقل والواحد، أي الروحي من جهة أخرى، عن هذه النفس الكلية تولد النفوس الجزئية، إلا أن دخول النفس الجسد وتداخلها مع عالم المادة يعني بالنسبة لها نوعاً من الانحدار، لذا تشرع النفس بواسطة المعارف التي تكتسب، وبالتأمل خاصّة، في الانشقاق عن عالم المادة لتعود إلى عالمها الروحاني الذي انفصلت عنه، وبقدر ما تنجح في ذلك تكون سعادتها ولذتها، وقد عبر أفلوطين عن هذه العملية تعبيراً صوفياً جميلاً، خاصة في المقالة الثامنة من التاسوعة الرابعة.

في العصور الوسطى تعتبر نظرة القديس توما الأكويني مشابهةً إلى حد بعيد لنظرة أرسطو في النفس، فالنفس صورة البدن ولا يمكن أن توجد قبله، ثم إن النفس ليست مادية وإلا لما استطاعت إدراك العملية العقلية ذات الطبيعة الروحية المحض، كالأفكار المجردة العامة أو الأفكار الرياضية أو العلاقات المنطقية الخ... ومما تجدر الإشارة إليه أن الأكويني قد أخذ القول بالحس المشترك كقوة مميزة للنفس من أرسطو، إلا أنه قد أولى هذه الميزة عناية مبالغاً فيها.

في إثباته لوجود الروح انطلق ديكارت من مقولته الأساسية (أنا أفكر إذن أنا موجود)، فهذا الموجود الذي يثبت ديكارت وجوده لا يعني أكثر من جوهر مفكر، أكثر من روح أو نفس، يثير وجودها في الجسد واتحادها به أكثر من إشكال، وهي تتحد بالبدن اتحاداً جوهرياً، والدليل على ذلك الانفعالات والإحساسات التي لا يمكن الوصول إليها بالجسم وحده، بل إن النفس تنبه عليها كذلك، ورغم القول باتحاد النفس والجسم فإن أقواله توحي بعض الأحيان أنه نظر للنفس نظرة حلولية لا اتحادية، فللنفس مكان محدد هو الغدة الصنوبرية في وسط الدماغ، والعلاقة بين ما هو مادي وما هو روحي

تؤمنه الأرواح الحيوانية، وهذه من طبيعة مزدوجة، روحانية ومادية، وبذلك تستطيع لعب هذا الدور، وهذا يطرح بدوره تساؤلاً جديداً، ما ضرورة هذه الأرواح إذا كانت الروح متحدة بالبدن؟ إن هذه المفارقة لم تُخْفَ على ديكارت وجوابه في حلها كان نوعاً من الإيمان بأن الله قد رتب الأمور بهذا الشكل لخير الإنسان وحفظ كيانه.

هذه المعضلات التي أثارتها أفكار ديكارت حول الروح، ماهيتها ووحدتها بالجسد كانت من أبرز النقاط التي تعرض لها الفلاسفة بعده، وعلى رأسهم سبينوزا الذي أعاد إلى الأذهان فكرة أرسطو حول النفس مستعملاً تعابير قريبة مما استعمل أرسطو، فالنفس فكرة الجسد، والإنسان يحس بواسطة الجسم تصور الإحساس وتحوله إلى إدراك ساعة انفعال الجسم به، أما لايبنتز فقد حاول تفسير علاقة الروح بالجسم بشكل مغاير، فالنفس تتألف من جملة من المونادات الروحية، والجسد من عدد من المونادات المادية، تبقى مشكلة العلاقة بينهما، في ذلك يرى لايبنتز أن الله قد خلق حركات النفس كما خلق حركات الجسد بشكل يكون الانسجام تاماً بينهما، بذلك أوجد لايبنتز حلاً ميتافيزيقياً لمشكلة العلاقة بين النفس والجسد.

في تحليله للنفس انطلق كانت من النتائج التي وصلت إليها الميتافيزيقا مع ديكارت، وقد رفض كانت هذه النتائج لأنها تقوم على أغاليط معينة، إذ لا نستطيع في الواقع انطلاقاً من كوننا نفكر افتراض جوهر روحاني، لأننا بذلك نتعدى حدود التجربة التي أوصلتنا إلى التفكير ناهيك عن الاعتقاد بجوهرية النفس انطلاقاً من وحدة الفكر، فعبارة (أنا أفكر...) التي رددها ديكارت تعني بالضرورة فعلاً منطقياً ولا يجوز الانطلاق من العملية الفكرية إلى الذات وتصورها على أنها جوهر مستقل، فـ (أنا أفكر) تعني أن فكرنا إنما يتعلق بالموضوع وليس مستقلاً، وإلا كان ذلك انطلاقاً من عالم الظاهر إلى ما هو خلف عالم الظواهر، وكل ما نستطيع الوصول إليه حسب كانت هو البرهنة على وجود (الأنا المتعالي) هذا المبدأ الذهني الفعال هو مصدر قدراتنا على تصور الأحكام وعلى وضع القوانين التي ليست أكثر من تنظيمنا لعالم الظاهر.

أما في فلسفة هيغل فللروح مكانها الأول، والروح في مذهبه يعني ماهية الإنسان لا جوهراً قائماً بذاته، بل إن الجوهر في فلسفته يعني ما تعنيه الذات (Sujet)

والبحث عن الروح يعني البحث عن إدراك الإنسان لذاته، هذا الإدراك الـذي يبـدأ لا واعياً، أو بأدنى درجاته، مجرد إدراك حسي حتى يتحقـق بـشكله الكامـل أي إدراك الروح المطلق وذلك عبر درجات، فالروح عبارة عـن التمظهـرات العيانيـة للـذهن البشري في شتى الميادين وعبر التاريخ.

الروح في الفكر العربي- الإسلامي:

اعتقد العرب منذ الجاهلية بوجود الأرواح، وبأن هذه تسكن بعـض الأمـاكن وتلعب دوراً في الحياة اليومية، كذلك اعتقد الجاهليون أن أرواح القتلى لا تسكن حتـى يؤخذ بالثأر لها، وسموا هذه بـ الهامة، وهي أشبه بطائر يصرخ فوق قبر الميت حتى يؤخذ بالثأر له، وتشبيه الروح بالطائر فكرة تتردد لدى الـساميين ولـدى المـصريين القدامى، فقد ورد ذلك أيضاً في بعض الخرافات اليونانية.

الروح بعد الإسلام:

لا يميز الفكر العربي بعد الإسلام بين فكرة النفس أو الروح، والنظرة الأولـى لذلك قرآنية المصدر، فالقرآن يتكلم على الصفة الإلهية التي تتميز بها النفس: (ونفخنـا فيه من روحنا) أو (قل الروح من أمر ربي) وبهذا احتج بعض المسلمين وعلى رأسهم الصوفية ليثبتوا العلاقة التي تربط العبد بالرب، فيما رأى الفقهاء في ذلك سراً لا يدرك فاعتقدوا بوجود الروح دون أن تثار مشكلة ماهيتها، بل لقد دعوا للاكتفاء بما جاء دون اللجوء إلى محاولة التفسير، وإلى جانب ذلك أعطى القرآن تقسيماً للنفوس، أكبَّ عليـه العلماء طويلاً، فالنفس إحدى ثلاثة، إما لوّامة وإما أمّارة وإما مطمئنة.

مع الفكر الفلسفي الإسلامي- العربي تأثرت نظريات النفس بالفكر اليونـاني، وبتأثير الدين ركز البحث على بعض الجوانب دون أخرى كالإطناب في البحـث عـن خلود النفس مثلاً، فالكندي الذي كرّس إحدى رسائله للحديث عن النفس يعتقد أن النفس عبارة عن جوهر بسيط روحاني ذي طبيعة إلهية، ووجودها في البدن إنما هو عَـرَض تنتقل بعده إلى عالمها الحقيقي، وللنفس جملة قوى حسية وعقلية وقوى أخرى متوسطة.

وللفارابي تقسيمه في النفس، بل النفوس، إذ إنه يعتقد أن وجود النفس يتعـدى عالم الكائنات الحية، فللسماء نفسها وللكواكب كذلك وللعالم نفسه، والدافع لهـذا الـرأي

هو الاعتقاد أن النفس مبدأ حركة، وما دامت الأجرام تتحرك فلها بالضرورة نفس تحركها، في تحديده للنفس يستعير الفارابي تعبير أرسطو فيصفها بأنها صورة الجسد، ثم يرى فيها جوهراً روحانياً مفارقاً وله على ذلك جملة أدلة منها أن النفس تدرك المعقولات أي المعاني المجردة، أو أنها تدرك الأضداد مما يوجب استقلال النفس عن المادة، إلى جانب ذلك بحث الفارابي في قوى النفس وظل في ذلك أرسطوي النزعة.

ثمة مشكلة أخرى طرحها الفارابي وردّ عليها بشيء من الغموض، وهذه تتعلق بخلود النفس، حول هذه القضية ترك الفارابي أقوالاً توحي بخلود النفس وأخرى ضد ذلك، وسر الغموض في أقواله يعود لأخذ الفارابي لأفكار الفلسفة اليونانية ولمحاولة توفيقها مع الدين الإسلامي، وقد لاحظ بعض الفلاسفة اللاحقين تردد الفارابي وعابوه عليه، منهم مثلاً ابن طفيل وابن رشد وابن سبعين، والأرجح أن الفارابي يعتقد بخلود قسم من الأنفس العالمة التي بلغت درجة عقلية عالية، أما الأنفس الجاهلة فمصيرها الفناء، ثم إن الفارابي يقول أحياناً بخلود بعض الأنفس الجاهلة، إنما في الشقاء.

ربما كان ابن سينا من أكثر الفلاسفة عناية ببحث موضوع النفس، وفي هذا السبيل كتب عدة رسائل منفصلة وزاد على الفلاسفة الآخرين بقصيدة عينية شرح فيها جملة آرائه بهذا الصدد، وقد انطلق ابن سينا من ضرورة البرهنة على وجود النفس، وله على ذلك عدد من البراهين، منها برهان الحركة الإرادية كحركة الإنسان الذي يقضي ثقل جسمه أن لا يتحرك، أو كحركة الطائر نحو الأعلى، وهذا يوجب بالضرورة وجود محرك زائد على الجسم، كذلك الإدراك لا يتم بواسطة الجسم بل يستلزم قوى مدركة بها يتمُّ التعرف على المجهولات، وكل ذلك لا يتم إلا (بجوهر واحد يتصرف في أجزاء البدن)، وهذا الجوهر هو النفس، ثم إن الجسم يتغير من حال إلى حال، ينمو يمرض ومع ذلك نقول إن الذات لم تتغير في مدى عمرها، وقولنا هذا لا ينطبق إلا على النفس التي تحافظ على وحدة البدن.

والنفس بتحديد ابن سينا لها، كمال الجسم الطبيعي (أرسطو)، إلا أنه، وكسلفه الفارابي، يرى فيها جوهراً روحانياً، وله على ذلك جملة براهين تتشابه في قسم منها مع البراهين التي ساقها لإثبات وجودها، ولعل أهمها أن النفس تدرك المعاني الكلية

وتدرك في ذات الوقت نفسها فلها بالضرورة طبيعة تختلف عن طبيعة الأشياء التي تدركها، والنفس تحدث بحدوث الأبدان الحاملة لها إلا أنها واحدة من حيث النوع، وكذلك تبقى منفردة بعد مفارقتها البدن، وابن سينا يقول صراحة بخلود النفس لأنها كما أثبت ذات روحانية بسيطة والروحي لا يفنى بفناء الجسد.

ولم يزد ابن سينا كثيراً على الفارابي في بحثه لقوى النفس سوى أنه زاد على القوى العقلية أمراً لم يكن بعيداً عن ذهن الفارابي وهو الاعتقاد بتميز بعض النفوس بقوة الحدس، وهذا ما يتيح لبعض النفوس الوصول إلى أعلى درجات المعرفة والاتصال بالعقل الفعال، وهذه ميزة الأنبياء، والنفس في نظر الغزالي لطيفة روحانية، لا يؤمن الغزالي بوجودها قبل البدن، وانطلاقاً من تقسيمه العوالم، إلى عالم الملكوت وعالم الملك أو الشهادة، يرى الغزالي أن للنفس طرفين، فهي تتجه من جهة نحو الأعلى وتكتسب علومها ومعارفها مباشرة بواسطة الإشراق، أي باتصال مباشر معه تعالى، وتتوجه من جهة أخرى نحو الجسم في تصرفها، أي بالحواس والقوى الأخرى، ويقول الغزالي بعد ذلك بخلود النفس ودليله على ذلك شرعي لا برهاني... مع ابن رشد تنتهي هذه السلسلة من الفلاسفة المسلمين الكبار الذين تناولوا موضوع الروح أو النفس... وقد اهتم ابن رشد، وبوحي الدين أغلب الظن بإثبات روحانية النفس محملاً في ذلك أرسطو أشياء لم يقلها" (الموسوعة الفلسفية العربية- منتخب من ص 462-466/ج1).

النفس والعقل والروح في "المعجم الصوفي":

النفس الرحماني:

المترادفات: نَفَس الرحمن- العماء: "العماء هو السحاب يتولد من الأبخرة، ونَفَس الرحمن، بخار رحماني، فالعماء أول صورة قبلها النَفَس، عند ابن عربي: النفس الرحماني أطلقه ابن عربي على الوجود في صورته الأولى قبل أن تظهر فيه أعيان الممكنات... لما للنَفَس من علاقة: بالكلام من جهة- وبالنفخ من جهة ثانية (الكلام والنفخ فسّر بهما الخلق والمخلوقات)، يقول:

1- النفس الرحماني= جوهر العالم "... وليست الطبيعة على الحقيقة إلا: النفس الرحماني، فإنه فيه انفتحت صور العالم أعلاه وأسفله، لسريان النفخة في الجوهر الهيولاني في عالم الأجرام خاصة..." (فصوص الحكم).

2- النفس الرحماني: أول غيب ظهر لنفسه= العماء: "والكلمات ظهور العالم من العماء، الذي هو نفس الحق الرحماني، في المراتب المقدرة في الامتداد المتوهم لا في جسم...".

3- النفس الرحماني والكلمات (= المخلوقات): "فالكلمات عن الحروف، والحروف عن الهواء، والهواء عن النفَس الرحماني..."، "فما ظهر العالم إلا عن صفة الكلام- فالعالم- عين الحرف المقصود"، "والمادة التي ظهرت فيها كلمات الله، التي هي العالم، هي: نفس الرحمن، ولهذا عبر عنه "بالكلمات".

4- النفس الرحماني والنفخ (النفخ إشارة إلى الإنسان من نفس الرحمن): "ولما كانت نشأته (الإنسان) من هذه الأركان الأربعة.. فإنه بهذا النفس الذي هو النفخة ظهر عينه، وباستعداد المنفوخ فيه كان الاشتعال ناراً، لا نوراً، فبطن نفس الرحمة فيما كان به الإنسان إنساناً".

مبررات التسمية: "فأول ما نفّس عن الربوبية بنَفَسه، المنسوب إلى: الرحمن، بإيجاده العالم الذي تطلبه الربوبية بحقيقتها وجميع الأسماء الإلهية..." (فصوص الحكم).. "الرحمن" ابن عربي يحصر معناه: بالوجود والإيجاد، فالفعل: رَحِمَ به، تعني: أوجد به، فالنفس الرحماني هو... النفس الإيجادي، يقول "فهذا اللوح- أي الطبيعة- محل الإلقاء العقلي، هو للعقل بمنزلة: حواء لآدم، وسميت نَفْساً لأنها وُجدت من نفَس الرحمن، فنفّس الله بها عن العقل إذ جعلها؛ محلاً: لقبول ما يلقى إليها، ولوحاً: لما يسطره فيها...".

يستعمل ابن عربي "النفَس" مضافة إلى "الألوهية" لا إلى "الرحمن" ويجمعها "أنفاس" ("نفس الرحمن" لا يقبل الجمع)- لأنه خاص بالرحمن ولا ينقسم أو يتجزأ ليجمع لأنه النفس الخاص بكل صورة-" (المعجم الصوفي- منتخب من ص 1063-1067).

العقل في "المعجم الصوفي":

في القرآن: ورد الأصل "عقل" في القرآن بصيغة الفعل (تعقلون- يعقلون- يعقل...) على حين أن صيغة الاسم: "العقل" لم ترد، وهو يشير إلى "الفهم" المبني على تجربة معينة (سمع- رؤية...) والمؤدي إلى الامتناع عن الغي وسلوك طريق الصواب... وقد جعل القرآن العقل صفة "القلب" ويمكن أن نقولها بالشكل التالي: إن حاسة "العقل" عضوها "القلب".

عند ابن عربي:

إنه على خلاف المفكرين والفلاسفة... يجعل العقل أسير مجال محدود لا يتخطى نطاق الظاهر المحسوس، ويقف بالتالي عاجزاً أمام الحقائق الكبرى "العالية".

أطلق ابن عربي على أول مخلوق ظهر في الوجود عشرات الأسماء فهو:

العقل الأول، القلم الأعلى، الحق المخلوق به، العدل، الإمام المبين، الحقيقة المحمدية، الدرة البيضاء، نور محمد... الخ، وهذه الكثرة في الأسماء أضحت من معالم تفكير شيخنا الأكبر البارزة، فبنيانه الفلسفي قائم على حقيقة واحدة تتعدد أسماؤها بتعدد وجوهها دون أن تتعدد هي في ذاتها، ولكن هذه الكثرة الأسمائية ليست سفسطة كلامية قوامها الترادف التام الكامل، بل نشأت من اختلاف النظرة إلى هذه الحقيقة، ومن صلة هذا الوجود بوجوه حقائق أخرى.

فالحقيقة الوجودية وإن كانت واحدة إلا أنها كل نسب وإضافات ووجوه، فأول مخلوق هو "قلم" من وجه يغاير الوجه الذي يسمى من أجله عقلاً، وهكذا.

- إن العقل الأول وإن كنا نستطيع أن نثبت أنه يرادف الإنسان الكامل، بطريق الاستدلال، إلا أنه لم يصل إلى مرتبته، وذلك أن الإنسان الكامل له الصورة، أي صورة الحق، على حين أن العقل الأول هو جزء من الصورة، يقول ابن عربي "فلما خلق الله الإنسان الكامل أعطاه مرتبة العقل الأول، وعلمه ما لم يعلمه العقل من الحقيقة الصورية التي هي الوجه الخاص من جانب الحق، وبها زاد على جميع المخلوقات وبها كان المقصود من العالم، فلم تظهر صورة

موجود إلا بالإنسان، والعقل الأول على عظمه جزء من الصورة..." (الفتوحات).

- العقل الأول هو مرتبة الفعل في مقابل النفس واللوح (مرتبة الانفعال)، أو هو مرتبة الذكورة في مقابل مرتبة الأنوثة (النفس– اللوح).

يقول ابن عربي "وأين مرتبة الفاعل من المنفعل ألا ترى النفس الكلية التي هي أهل للعقل الأول، ولما زوّج الله بينهما لظهور العالم، كان أول مولود ظهر عن النفس الكلية: الطبيعة..." (الفتوحات)، "واعلم أن الله لما أنكح العقل النفس لإظهار الأبناء..."، "وأول متعلم قبل العلم بالتعلم لا بالذات: العقل الأول، فعقل عن الله ما علمه وأمره أن يكتب ما علمه في اللوح المحفوظ الذي خلقه منه... فأول أستاذ من العالم هو العقل الأول، وأول متعلم أخذ عن أستاذ مخلوق هو اللوح المحفوظ... واسم اللوح المحفوظ عند العقلاء النفس الكلية وهي أول موجود انبعاثي منفعل عن العقل، وهي للعقل بمنزلة حواء لآدم منه خلق وبه زوّج فثنى"[1].

وتحيلنا الدكتورة سعاد الحكيم لاستكمال المعنى إلى ما ورد تحت عنوان "القلمُ الأعلى" حيث تقول، بفهم مميز وعميق لابن عربي لا تتسع له العبارات "لقد نظر الشيخ الأكبر إلى الوجود على أنه كتاب مسطور، كل حقيقة مفردة فيه هي حرف، وكل حقيقة مركبة هي كلمة، ويسمى هذا العالم: عالم التدوين والتسطير، فالأول في هذا العالم بطبيعة الحال هو القلم، وبواسطته حصل الأثر، وكان الوجود (= الكتاب)....

– وهكذا كل "أثر" في الكون هو نتيجة عن مقدمتين، هما بلغة ابن عربي: فاعل ومنفعل أو قلم ولوح، ولا يكون الأثر إلا بحركة مخصوصة بين القلم واللوح، يعبر عنها الشيخ الأكبر بلفظ: نكاح، وتتعدد الأقلام والألواح في الوجود، إذ أنها تُخلق عند كل فعل أو أثر" (المعجم الصوفي– منتخب من 922– 930).

(1) المعجم الصوفي– منتخب من ص 812– 817

الروح في "المعجم الصوفي":

نظرة ابن عربي إلى الروح: هو حصول الاستعداد من الصورة المسواة لقبول التجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال، وهو بذلك مبدأ الاختلاف وكثرة الصور في التجلي الواحد- ويفترق "الروح" عن "الحياة" من حيث الحكم: فالحياة سارية في كل الكائنات دائمة الحكم، والروح منقطع الحكم- أي منقطع الظهور-.

يقول ابن عربي "إن حكم الأرواح في الأشياء ما مثل حكم الحياة لها، فالحياة: دائمة في كل شيء، والأرواح كالولاة: وقتاً يتصفون بالعزل ووقتاً يتصفون بالولاية، ووقتاً بالغيبة عنها مع بقاء الولاية، فالولاية: مدبراً لهذا الجسد الحيواني، والموت: عزله، والنوم غيبته عنه مع بقاء الولاية عليه".

- استعمل ابن عربي عبارة "روح الأرواح" للدلالة على الإنسان الكامل، وهو بذلك يرادف هذه العبارة بعبارة "روح العالم".
- يجعل ابن عربي الإنسان الكامل، لا الإنسان الحيوان، روح العالم المقصودة ومعناه، أما سبب إطلاق "روح العالم" على الإنسان الكامل من حيث: أن العالم هو جسد لا ينبض إلا بوجود الإنسان الكامل وبانتقاله عن هذه الدار الدنيا إلى الآخرة يموت العالم- أي تقوم القيامة-... فالإنسان الكامل هو أحياناً كل إنسان تحقق بالكمال الإنساني كما تقرره مبادئ ابن عربي، وأخرى هو شخص محمد (فقط +هو شخص محمد) من حيث الصورة والمعنى، وهو الغائية الإلهية من حيث المعنى، أي الحقيقة المحمدية المعرفية التي ظهرت في كل إنسان كامل سواء جاء قبله أو بعده، فالكامل هو صورة لنور الحق الذي خلق الله من أجله العالم، ويقول ابن عربي "فلما أراد الله كمال هذه النشأة الإنسانية جمع لها بين يديه وأعطاها جميع حقائق العالم.... وجعلها روحاً للعالم، وجعل أصناف العالم له كالأعضاء من الجسم للروح المدبر له، فلو فارق العالم هذا الإنسان مات العالم... فالدار الدنيا جارحة من جوارح جسد العالم الذي الإنسان روحه..."، والروح الكل ترادف عنده: النفس الرحماني، يقول "تعيين الأرواح الجزئية المنفوخة في الأجسام المسواة المعدلة من الطبيعة العنصرية من الروح الكل المضاف إليه، ولذلك ذكر

(تعالى) أنه خلقها قبل الأجسام أي قدّرها وعيّنها، لكل جسم وصورة روحها المدبر لها الموجود بالقوة في هذا الروح الكل... وذلك هو النفس الرحماني"[1]، وقال عما قصده بالحقيقة المحمدية "كل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين، وإن تأخر وجود طينته، فإنه بحقيقته موجود- الحقيقة المعرفية بالقوة في الإنسان عن نفخ روحي إلهي- وهو قوله: (كنت نبياً وآدم بين الماء والطين وغيره من الأنبياء ما كان نبياً إلا حين بعث)[2].

نومينون Noumenon:

في الفلسفة، النومينون (noumenon) هو الشيء بذاته (بالإنكليزية: thing in itself وبالألمانية: Ding an sich) وهو ما يمثل الحقيقة الأساسية للشيء التي تكمن أسفل الظواهر العارضة.

(1) المعجم الصوفي، منتخب من 539- 546

(2) المعجم الصوفي- 349


حرف
الهاء



هرطقة Heresy:

ظهرت في المسيحية خلال عصورها الأولى آراء متباينة في العقيدة المسيحية فذهب البعض إلى أن الرب واحد في جوهره مثلث الأقانيم (الآب والابن والروح القدس إله واحد) وذهب البعض الآخر إلى أن إنكار لاهوت المسيح وأنه لم يكن إلهاً بل هو مجرد إنسان مخلوق وتم إطلاق مصطلح الهرطقة على كل ما اعتبره الأكثرية خروجاً عن ما اعتبرته "تفاسير وتأويلات غير صحيحة لمفهوم آيات الكتاب المقدس فكان يعقد بين الحين والآخر اجتماعات تُعرف باسم المجامع لبحث هذه الهرطقات وإصدار الحكم بصددها".

عقد في عام 449 المجمع الرابع أو ما سمي مجمع أفسس الثاني الذي تم رفض قراراته من قبل بابا روما ودعا الإمبراطور مرقيانوس والإمبراطورة بولخيريا لانعقاد هذا المجمع بناء على طلب أسقف روما فتم عقد مجمع خلقيدونية في مدينة خلقيدونية سنة 451 وحضره 330 أسقفاً (في رواية) و600 أسقف في رواية أخرى، ويعتبر المجمع الرابع ومجمع خلقدونية من أكثر المجامع المثيرة للجدل فقد ذهب البعض إلى أن أوطاخي قد "دلّس به وخدع آباء المجمع الذين أقرّوا بأرثوذكسيته، وهذه الكنائس هي التي رفضت لاحقاً مجمع خلقيدونية وإن كان آباؤها قد قاموا في ذلك المجمع (خلقيدونية) بالحكم بهرطقة أوطاخي وحرموه، أما الكنائس التي اعترفت بخلقيدونية فتطلق على مجمع إفسس الثاني وترفض كامل نتائجه وتعدّ مجمع خلقيدونية المجمع المسكوني الرابع[1]، وقد أدى نتائج مجمع خلقيدونية إلى انفصال تدريجي لكنائس مصر والحبشة وسوريا وأرمينيا.

---

(1) تاريخ الكنيسة المسيحية- سميرنوف- ترجمة مطران الروم الأرثوذكس ألكسندروس جحا- ص262/ المسيحية عبر تاريخها في الشرق- مجلس كنائس الشرق الأوسط- نشوء الكنائس المشرقية وتراثها (القرن الخامس- القرن الثامن)- الكنائس السريانية التراث- السريان- المطران سويريوس اسحق ساكا- ص237/ تاريخ الكنيسة القبطية- القس منسى يوحنا- ص257/ كنيسة مدينة الله إنطاكية العظمى- الدكتور أسد رستم- الجزء الأول- ص328/ تاريخ الفكر المسيحي- الدكتور القس حنا جرجس الخضري- الجزء الثالث- ص187

الهولوكوست The Holocaust:

كتاب الهولوكوست المحرم- عقيدة المحرقة وفلسفة الإبادة عند اليهود، تـــأليف محمد نمر المدني الباحث والمفكر السوري.

الكتاب 450 صفحة يؤكد تحريم الاعتقاد بحدوث المحرقة الهولوكوست النازي عند المسلمين والمسيحيين، فالمحرقة عقيدة يهودية وهي أحد أركان الطقوس والعبـادة والعقيدة لدى اليهود ومن هنا تحريم الاعتقاد بها، يتوصل المفكر السوري محمـد نمـر المدني إلى نتائج مثيرة للدهشة في بحثه بقضية الهولوكوست ويؤكـد بـأن اليهـود ابتدعوها وكذبوا على رب اليهود لكي يعيدهم إلى أرض الميعاد وليقربوا يوم الميعـاد اليهودي.

هيراقليطس Heraclitus:

هيراقليطس (576 و480 ق م)، مفكر من إيونيا في آسيا الصغرى، قيل عنـه إنه كان مبغضاً للبشر ويكره المجتمع، وقد وصفه معاصروه بالغموض، وذلـك كـان، ربما، بسبب أسلوبه الملغز وصعوبة فهم ما كان يطرحه من تأملات تتعلـق بـالتحول الكوني والأضداد، وقد كان مناوئاً تقليدياً لبرمينيدس، ويعتقد بأن النار، التي هي المبـدأ الكوني، تحول الكائنات والأشياء تحويلاً كاملاً، فالتناغم الظاهر للعالم لا يقوم إلا علـى اتحاد الأضداد، هذا وقد أثارت تلك النتف التي وصلتنا من كتاباته، من نحـو "نحـن لا نستحم في النهر نفسه مرتين" و"ما الزمن إلا مملكة يحكمها طفـل يلعـب بعظميـات الكعب"، إعجاب هيجل الذي وجد فيها أولى المحاولات الجدلية، وكذلك كان موقف كل من نيتشه وهيدجر منه.

هيغل Hegel:

ج.ف.ف. هيغل (1770- 1831) هو جورج فيلهلم فريدريك هيغل ولد فـي فورتنبرغ في العام 1770 من عائلة برجوازية صغيرة، تلقى في البدء تعليماً كلاسيكياً مكثفاً، ثم، بدءاً من العام 1788 وحتى العام 1793، درس الفلسفة وعلم اللاهوت فـي

مدرسة توبنغن الإكليريكية، إلى جانب بعض أشهر معاصريه، كشيلنغ وهولدرلن، ونشير هنا إلى أنهم كانوا جميعاً آنذاك شديدي التحمس للثورة الفرنسية.

في العام 1818، عين هيغل أستاذاً للفلسفة في جامعة برلين- لكنه قبلئذٍ مارس العديد من الأعمال كي يعيل نفسه وأسرته: عمل كمدرس خصوصي، ثم كصحفي، ثم كمدير ثانوية في نورمبرغ، وأخيراً عمل أستاذاً في جامعة هايدلبرغ، قبل أن ينتقل إلى برلين، حيث ذاع صيته وتبلور فكره تبلوراً كاملاً، فقام تلاميذه بتدوين دروسه، ثم استخدمت هذه التدوينات بعيد وفاته لتدعيم ما ألفه من أعمال.

تعكس نصوصه الأولى (وخاصة منها حياة يسوع، حيث يظهر اهتمامه بالمسألة الدينية) منظوراً كانطياً (كان سائداً آنذاك في الجامعات الألمانية)، لكننا سرعان ما نراه يتخلى عن إيديولوجية عصر التنوير، محتفظاً مع ذلك باحترام وتقدير خاصين لكل من كانت وروسو، إذ لقد تبين له بدقة أنه ليس في وسع هذه الإيديولوجية التعبير عن التحولات التي اكتسحت العوالم القديمة، كما هي تكتسح اليوم العالم الحديث، فمن واجب الفلسفة، من منظوره، أن تشرح منطقية ما سبق، شأنها في شرح منطقية ما هو سائد حالياً سواء بسواء: فللمرة الأولى نجد، عن طريق فكره، كيف تم إدخال التاريخ ضمن نطاق الفلسفة كبعد أساسي من أبعاد الوجود، فمجرى التاريخ لا ينبسط انبساطاً عشوائياً: فهو، على الرغم من التنافر الظاهري للأحداث، يعبر عن معنىً، لأنه يلبي هدفاً في نهاية المطاف، كما أنه يسعى إلى غاية هي التجلي التدريجي للفكرة الكونية.

فالفكر عند هيغل يتجاوز، من حيث مفهومه، ما كان يمثله، في نظر سابقيه، كصفة من صفات الروح الإنسانية، الفكر عنده يتجاوز هذا المفهوم ليتحول إلى محرك للواقع برمته، انطلاقاً من هذا الفهم، كانت مقولته الشهيرة القائلة: "كل ما هو منطقي حقيقي، وكل ما هو حقيقي منطقي"، كذلك، من هذا المنظور، صار بالإمكان نعت فلسفته (التي تؤكد على تطابق الروح والكائن) بالفلسفة المثالية المطلقة، لكن هذا التطابق الذي لم يكن جلياً في بداية التاريخ، حيث كانت نقطة البدء، أصبح واضحاً الآن عند نقطة الوصول، بعد أن اجتاز الفكر جميع المراحل التي مكنته في نهاية المطاف، وعبر ارتهاناته المتتالية، من أن يتجلى تجلياً كاملاً: فالمطلق ما هو في النهاية إلا ما هو في الواقع.

في العام 1807، في مؤلفه دراسة في فينومينولوجيا الروح Phénoménologie de l'esprit، رسم هيغل ملحمة الوعي- هذا الذي كان، في كل وقت من أوقاته، ينفي ما سبقه، ليرتقي، عبر هذا النفي، إلى درجة واقع أعلى ستتم، لذلك ترانا ننطلق مبتدئين من تلك "اليقين المحسوس" لنصل إلى "المعرفة المطلقة": وهذه كانت البانوراما التي صوبها وعي معاصر- وعي هيغل نفسه- الذي أعاد مراجعة مسيرة الروح الإنسانية برمتها، من خلال سعيها التدريجي إلى وعي مفهوم الحرية، ويصبح هذا الفهم الإجمالي صفة خاصة من صفات فيلسوفنا الذي كان أول من تفهم القانون الخفي الموجه للواقع وللفكر، الذي أصبح في وسعه، بالتالي، تجسيد شمولية المعرفة في سائر المجالات- وبشكل خاص في مجال الفلسفة، من خلال مفصلة المنظومات الفلسفية السابقة كافة، للتوصل إلى نظام نهائي يتجاوزها جميعاً، عبر استيعابه لحقائقها الجزئية، موصلاً بذلك الفلسفة إلى تفتحها الكامل، وفي نفس الوقت إلى نهايتها الحتمية.

من هذا المنظور، متجاوزاً جميع واضعي المنظومات، يمكن النظر إلى هيغل كـ"آخر الفلاسفة"، ذاك الذي أعلن عن استبداله بالفلسفة معرفةً يتم التوصل إليها عن طريق التطبيق الصارم للجدلية- هذه (أي الجدلية) التي هي، في نفس الوقت، قاعدة الفكر والواقع معاً، لأنه، من هذا المنظور، كانت قطيعة هيغل مع مجمل الموروث الميتافيزيقي الذي لم يحتفظ منه إلا ببعض الثوابت العائدة إلى هيراقليطس واسبينوزا، فالكائن، من منظوره، لا يحتوي من الواقع بمقدار ما يحتوي من العدم، من هنا كانت بعض قواعده التي قد تبدو مشينة وغير مقبولة بنظر المنطق الكلاسيكي، كتلك التي تقول، مثلاً وليس حصراً: "إن مفهوم الكائن يكافئ العدم من حيث انعدام مضمونه.

وعلى العكس من هذا، في المقابل، وكانعكاس للفراغ، فإنه يمكن اعتبار العدم كائناً في حد ذاته، إن لم نقل إنه الكائن بسبب نقائه"، لأنه لا وجود للواقع إلا في قلب الصيرورة (بمعنى التاريخ) وعبرها، الناجم عن "الفعل السلبي" وشميلة synthèse الكائن والعدم: أي أن التناقض الذي لم يكن مقبولاً بنظر الفلاسفة الذين سبقوه أضحى، مع هيغل، محركاً للفكر وللواقع، وما ذاك إلا لأنه فعال فعلاً في صيرورته، حيث

يتحول كل شيء إلى ما لم تكن عليه حاله بعد، بحيث لا يبقى تماماً كما كان عليه، من هذا المنطلق، تزول أي أهمية للكائن وللعدم "المحض" أو المنعزل، إذ وحدها تبقى مهمة لعبة تفاعلهما.

هذا المنطق الجدلي، المبين بشكل خاص في كتاب علم المنطق، ليس شكلياً، لأنه المنطق الذي يحول العالم في حد ذاته ويطوره: فهو أونطولوجيا فعلية، وخطاب حول الكائن التاريخي.

وهذا المنطق هو الذي طبقه هيغل في تعليمه البرليني، حين أعاد استعراض سائر مجالات الحياة والثقافة، مضفياً عليها مضموناً جدلياً– مضموناً جعل من التاريخ والدين والفن والفلسفة لحظات واسعة ومتتالية يتجلى من خلالها التوضع التدريجي للروح الإنسانية.

هكذا، مثلاً، يبين كتاب مبادئ فلسفة الحق كيف تتحقق الروح كحق يحدد إرادة الظاهر، ثم بعدئذٍ تأتي المناقبية لتحقق استبطان العزيمة، وهذا هو العائق الأول الذي يجب على "المناقبية الموضوعية" أو "الحياة الأخلاقية" تجاوزه، وتلك (أي الحياة الأخلاقية) تنقسم بدورها إلى ثلاث لحظات هي: العائلة، المجتمع المدني، والدولة، التي هي "التجسيد العملي للفكرة الأخلاقية الموضوعية".

وتمر الروح "عبر تحققها المحض" بثلاث مراحل هي: الفن، الدين، والفلسفة أو العلم، حيث الدين والفلسفة يعبران تعبيراً متكاملاً عن المطلق: في البداية من خلال البيان، ثم بشكل شديد التصور– وعندئذٍ، "يتم شطب كل عنصر دخيل على المعرفة، وتبلغ هذه الأخيرة حد التساوي الكامل مع ذاتها"، وأخيراً، حين يتم تخطي جميع التأملات، تتجلى الروح المطلقة تجلياً كاملاً.

لقد حققت المنظومة الهيغلية الواسعة، والطموحة بما لا يقارن، نجاحاً كبيراً في بداياتها، ثم تبع هذا النجاح شيء من النسيان، حتى أواسط القرن التاسع عشر ومجيء ماركس، الذي كان تقريباً الشخص الوحيد الذي (على طريقته) كان مازال يعتبر نفسه حينذاك منتسباً إلى هذه المنظومة، هذه المنظومة التي استعادت نفوذها في القرن العشرين، من خلال أعمال متنوعة لسارتر ولوكاتش وهنري لوفيفر وإريك فايل

وماركوزي، أما الجمهور الفرنسي، فقد بدأ بالاهتمام به جدياً بدءاً من العام 1930، وإذا كانت الفلسفة المعاصرة تبتعد عنه بسبب ارتيابها، على ما يبدو، من الأفكار الشمولية الكبرى، فإن منظومته تبقى ملزمة لنا كحد أدنى، ورغم كل شيء، بأخذ البعد التاريخي للواقع بعين الاعتبار.

الدراسة الفلسفية التمهيدية:

هي في الواقع نوطات هيغل الشخصية، التي كتبها عند تحضيره دروس الفلسفة للسنوات الثلاث الأخيرة لجيمناسيوم نورمبرغ، الذي كان فيلسوفنا قد عين مديراً له في العام 1808، وميزة هذه الحواشي أنها تقدم بخط يده موجزاً مكثفاً لفكره وبرنامجاً عملياً لما سيطوره بعدئذٍ (ما عدا هاهنا تاريخ الفلسفة التي كان يتخوف من أن تبدو تعسفية للطلاب).

حيث يقدم الدرس الأول (المعد للصف التمهيدي) عقيدة الحقوق والواجبات والدين، أما "الصف الأول" فيحظى بملخص لـ"دراسة ظاهرة الروح والمنطق": حيث يظهر الوعي، بادئ ذي بدء، ظهوراً محسوساً، ثم بوصفه إدراكاً حسياً وفهماً ذهنياً، قبل أن ننتقل إلى دراسة وعي الذات في حد ذاته- فهو الرغبة، ثم جدلية الحوار بين السيد والعبد، فالوعي الكوني للذات- وهو في النهاية ولوج الوعي كـ"شكل أعلى للتماهي بين معرفة الشيء ومعرفة الذات"، حيث المعرفة حقيقية، وليست فقط مجرد يقين ذاتي، أما المنطق، فهو يدرس، على التوالي، الكائن والجوهر والمفهوم الذي يتخذ شكله النهائي في الفكرة، كتعبير عن "وحدة الروح والمفهوم".

أما الدرس الأكثف فهو ذاك المخصص لطلاب "الصف الأعلى"، حيث نبدأ بتناول فكرة المفهوم بمزيد من التفصيل (من منظوري المنطق- الحكم والقياس- والأونطولوجيا)، هذا وتتعمق الموسوعة الفلسفية (القسم الثاني للدرس) في مفهوم المنطق الأونطولوجي من خلال استعراض خاص للصفات الأساسية لآلية عمل الجدلية (كالعلاقة بين الكل وأجزائه، والفعل والفعل المتبادل)، ثم من خلال المنطق الذاتي (العودة إلى الحكم والقياس) واستعادة "مذهب الأفكار".

يلي هذا استعراض سريع للعلوم الطبيعية (الرياضيات والفيزياء والبيولوجيا) يسبق الجزء الأخير المخصص لـ"علم الروح": حيث إن وصف أبعادها الأساسية الثلاثة (الإحساس والتصور والتفكير) يتبعه تحققها التدريجي كمعرفة- في البدء من خلال الروح العملية (القانون والأخلاق ونظرية الدولة)، وفي النهاية من خلال الثلاثية الكبرى للفن والدين والعلم التي تثبت "تحققها المحض-".

ونسجل هنا الأهمية الفائقة لهذه النوطات المدرسية، من حيث إنها تقدم أسس الفكر الهيغلي في مختلف المجالات، حيث إننا، على الرغم من جفافها وتجريدها الكثيف (الأمر الذي لا ييسر قراءتها)، نجد فيها الترسيم المجمل الأساسي لمنظومة هيغل، مما يجعل بالإمكان استعمالها كفهرس عام موجه في دراسته.

علم الجمال أو الإستيطيقا:

وهي الدروس التي ألقاها هيغل في برلين، وجمعت في العام 1832، ثم أغنيت بعدئذٍ بإضافة مخطوطات مكملة.

فالجمالية الهيغلية- وهي ليست معيارية- تقدم مثالاً جيداً على كيفية فعل الجدلية عبر التاريخ (وخاصة حين يتعلق الأمر بتاريخ الفن): لأن الغاية هي بناء النظرية الفلسفية للفن وتبيان معانيه العميقة، لكن الإعلان عن هذه الأخيرة لا يمكن له أن يتحقق ما لم يفرض الفن طبيعته الخاصة بالكامل، أي عندما يحقق غايته، عندئذٍ- وعندئذٍ فقط- يصير في وسع الخطاب الفلسفي التصوري استكمال المسار من خلال دفع المضمون خطوة إضافية إلى الأمام.

بحسب هيغل، ليس في وسع الفن أن يعكس المطلق إلا عكساً حسياً ومحسوساً: فالعمل الفني هو "التجلي المحسوس لفكرة"- ذلك الوسيط بين الإدراك الحسي للشيء العادي (الذي يتمايز عنه بحكم كونه لا علاقة له بالرغبة) والإدراك التصوري الصافي (الذي يبتعد عنه بفعل ماديته)- وهذا يشرح لماذا "لا يجد الفن، البعيد عن كونه الشكل الأعلى للروح، كماله إلا في العلم"، لكن الفن يحمل، مع هذا، بصمات الروح والحرية- لهذا نجد أن هيغل، خلافاً لكانط، لا يقبل بوجود جمال "طبيعي"، ما يعني، بالتالي، أنه لا يمكن تبسيطه إلى مجرد نسخ للطبيعة أو محاكاة لها، أو اختزاله إلى مجرد قدرة تقنية.

إن كون العمل مكوناً من سفحين- أحدهما محسوس والثاني عقلي- يحدد ما بينهما ثلاث علاقات سكنة، تقابل اللحظات الثلاث الكبرى في تاريخ الفن، حيث يلخص كل منها، على نحو ما، روح ثقافة ما، ويتحقق تحققاً مميزاً في الفن بشكل خاص.

وهكذا، عندما يستولي الجانب الحسي على الفكرة، فإننا نجد أنفسنا ضمن مجال الفن الرمزي (فالرمز مبهم دائماً، حيث يمكن لشكله أن يولد عدة معان): وهذه حال الفن المصري- وذروة موسيقاه متمثلة في أبي الهول الذي يجسد الوظيفة الرمزية.

بينما يمتاز الفن الكلاسيكي بتوازن الجانب المحسوس مع الجانب العقلي، وهذا ما تجسده، على سبيل المثال، المنحوتات اليونانية التي تبين مثالية الجمال الطبيعي، لكن، في المقابل، نجد أن ما تقدمه التراجيديا اليونانية، من خلال تسلسل مؤلفيها الثلاث، هو ملخص لتاريخ الفن، حيث يمثل إسخيلوس الرمزية، بينما يمثل سوفوقليس الكلاسيكية، أما إفريبيدس فيمثل الرومانسية.

ونجد أن الفن الرومانسي (المتوافق مع الثقافة المسيحية) يعبر عن تجاوز المضمون للشكل، فالفكرة غنية إلى حد لا يمكن المادة من استيعابها استيعاباً كاملاً، وتتحقق هذه المرحلة الأخيرة في عدة فنون، كالرسم والموسيقى والشعر، حيث يشكل هذا الأخير (أي الشعر) الفن الأكثر عقلانية بين الفنون، لأن المادة فيه تنمحي تقريباً، بما يجعل بالإمكان صنع شميلات جزئية من كل الفنون الأخرى: فالشعر الملحمي يبين الجوانب التشكيلية والتصويرية، أما الشعر الغنائي فيغتني بالموسيقى، بينما يجمع الشعر المسرحي، أخيراً، جميع هذه الصفات الروحية، ونشير هنا إلى أن الشعر، بلا ريب، لا يبلغ حد نقاء المفاهيم، لكنه يمتاز عن غيره من الفنون بأن أداته هي اللغة فقط، مما يعطيه نقاء لا يضاهى في عالم الفن: فالشعر، على طريقته، يعلن قرب سيادة العلم.

إن هذه الإستيطيقا، الغنية بتحليلات عميقة لأعمال كثيرة ومعانيها ووسطها الثقافي، قد أثرت، إلى حد كبير، على علماء الجمال (ككروتشي وفوسيلون)، كما أثرت على النتاج الفني في حد ذاته (فالسوريالية استخلصت منها، مثلاً، ضرورة أن تصبح جميع الفنون "شاعرية")، تبقى المشكلة ما تعلنه هذه الجمالية من "موت الفن"، لأنه من الواضح أن الفن مازال مستمراً، لكننا نخطئ إن اعتقدنا بأن هذا البقاء يتعارض مع

المفهوم الهيغلي لتاريخ الفن- لأنه قد يكون من الأفضل، ربما، أن نتساءل فيما إذا كانت الأعمال الحديثة تحقق الاهتمام بـ"تجل محسوس للفكرة".

دروس حول تاريخ الفلسفة:

نشرت أيضاً في العام 1832، ثم أغنيت بإضافة مخطوطات ملحقة، وتمثل هذه الدروس نوطات سبق أن كتبها هيغل، وقدمها عدد من الناشرين ما بين عامي 1816 و1828، الأمر الذي يفسر، ربما، سبب بعض ما قد نجد فيها من تكرار، وحتى من تناقضات- لكن قراءتها، التي ينبغي أن تكون متأنية، سهلة نسبياً، بمعنى أن ما تحويه من تكرار وتعبيرات متغيرة لنسخ مختلفة متتالية تسمح بتعميق فرضيات الفيلسوف.

ففي مقدمة في منتهى الأهمية، يبين هيغل مفهومه لما يجب أن يكون عليه تاريخ الفلسفة- الأمر الذي ستكون له خلفيات عظيمة: لأنها تعادل العقلانية المتجسدة على أرض الواقع، أي ما يمكن تسويته بالوعي التدريجي للعقل المطلق، لأنه لا يمكن الفصل بين التصور النهائي للفلسفة وتاريخها- هذا التصور الذي يتحقق من خلال تطور مختلف المنظومات الذي لا يتم بناؤه بناءً عشوائياً وذهنياً بالمطلق، إنما كتحقق للحظات النفس المتتالية، لذا فإن فهم منظومة معينة ومبدأها يمكن له أن يتم من خلال مفهومين مختلفين: "المفهوم السلبي، ويرى ما في هذه المنظومة من حصرية، ومفهوم إيجابي، أو لنقل مؤيد، يرى ما تحويه من لحظة ضرورية للفكرة"، وبالتالي، "لا يمكن دحض أي فلسفة، وفي نفس الوقت يمكن دحضها [الفلسفات] جميعاً"، بمعنى أن "ما يجري دحضه ليس هو المبدأ [في أي فلسفة]، بل ما يظهر وكأنه نهائي ومطلق، أو أن له قيمة مطلقة، بما يعني، في الواقع، اختزال قيمة المبدأ إلى مستوى اللحظة المحددة للكل".

إن هذا الكل، الذي لا يشتمل على مدارس الفكر الشرقي لأنها لا تعرف ما تعنيه حرية النفس، وهي، في أحسن الأحوال، مجرد إرهاصات للمسيرة الفلسفية الحقيقية- (هذا الكل) قد تطور عبر مراحل تاريخية كبرى ثلاث: في المرحلة الأولى (والمقصود هنا الفلسفة اليونانية)، يؤكد الفكر على حريته واستقلاليته، وقد بلغت هذه المرحلة ذروتها في التعارض بين الرواقية والأبيقورية، تلك التي تجاوزتها الريبية، التي ستمهد الطريق لتدين مفرط، أضاع العقل من خلاله استقلاليته.

أما المرحلة الثانية (وهي مرحلة الفلسفة المسيحية)، فقد كانت تعترف بثنائية رئيسية بين العقل والإيمان، بين ما يتجاوز المحسوس والمحسوس، وقد تطور هذا المفهوم في مجمل فلسفة العصر الوسيط.

وتعيد الفلسفة الحديثة إلى العقل حقوقه المتجسدة في الواقع (وبالتالي لم تعد مفارقة)، عندئذٍ، ينفتح المجال أمام وعي ذاتي للنفس كروحانية فاعلة في العالم، حيث المعرفة المطلقة هي الأفق الذي بالنسبة إليه تتجسد معاني جميع الجهود السابقة للتفكير الفلسفي وتترابط فيما بينها.

وهكذا كان هيغل يفسر جميع المنظومات الفلسفية كمساهمات في سبيل المعرفة المطلقة، الأمر الذي يستدعي بالضرورة تشوهات، لكن أيضاً آفاقاً لم يسبق لها أن طرقت، حيث إن كانت الفلسفة على الإجمال تظهر وكأنها بناء بطيء للمعرفة، فإن كل فيلسوف قد ساهم في وقته، بمقدار ما كان متوفراً له من إمكانات، في "لحظته"، الأمر الذي يجعل جميع المنظومات مبررة كتجسيد جزئي ومحدد لفكرة تتجاوزها من خلال إعادة الاعتبار إلى حقائقها وسط مسيرة كلية: "لأن تعاقب المنظومات الفلسفية هو تاريخياً نفس تعاقب إرادات مفهوم الفكرة في تجلياتها المنطقية".

نصوص أخرى لهيغل:

- حياة يسوع (1795).
- فينومينولوجيا الروح (1807).
- علم المنطق (1812– 1816).
- ملخص موسوعة العلوم الفلسفية (1817).
- مبادئ فلسفة الحق (1821).

نصوص طبعت بعد وفاته:

- دروس في فلسفة التاريخ.
- دروس في فلسفة الحق.
- دروس في فلسفة الدين.

وكان لهيغل العديد من الأتباع في أثناء حياته، لكن نفوذه الحقيقي في ألمانيا لم يتجاوز العام 1850، حيث حلت محله الروح الوضعية.

ومن المعتاد أن نميز في الفلاسفة الذين حاولوا تطوير منظومته بين جناح "يميني" (كميشليه وغالبير وروزنكرانتس) وجناح "يساري"– كان الأوزن، لأنه ضم خاصة كارل ماركس الذي طغى عملياً على محاولات شتراوس والأخوين باور وفويرباخ، الذين كانوا يعتبرون أنفسهم ثوريين، حتى جاء ماركس ونقدهم مفنداً، خاصة في كتابه الإيديولوجية الألمانية، حيث بين أنهم مازالوا في الواقع مثاليين.

وهكذا، في قلب الماركسية، تطورت الهيغلية كفكر نقدي حي: فكتب لينين (دفاتر حول الجدلية) ولوكاتش (تاريخ الوعي الطبقي) وك. غروس (الماركسية والفلسفة) تبين، بطرق مختلفة، مدى خصب الجدلية– حتى حين كانت تستعمل لمواجهة التفسيرات الرسمية والجامدة للماركسية.

وأيضاً، يمكن أن نصنف كهيغلية أعمال مدرسة فرانكفورت، وأعمال ماركوزي، وذلك ضمن فهمها للواقع، بتناقضاته القادرة على توليد إيجابياتها من خلال حركتها.

أما في فرنسا، فلم يكن هيغل محبوباً إبان حياته، كما أنه لم يفهم فهماً جيداً (كان كوزان قد نصح له آنذاك بأنه إن رغب في نيل تفهم الجمهور الفرنسي، يجب عليه كتابة ملخص واضح لفكره)، حيث شوه فكره من منظور سياسي عبر إعلاء القومية ومفهوم الدولة، وباستثناء السورياليين، فقد ظل مجهولاً لدى الجمهور الفرنسي حتى بداية ثلاثينيات القرن المنصرم، حيث ما بين عامي 1930 و1939 عقد ألكسندر كوجيف حلقة دراسية حول المفهوم الهيغلي لـ"نهاية التاريخ"، بعد هذا، ونتيجة لتفسيرات متعددة، ولد فكر هيغل توجهات متعددة، سواء حين كان يجري التأكيد على علم الجدال لديه، حيث أثر على فوسيلون في فرنسا وكروتشي في إيطاليا)، أو فيما يتعلق بالأنثروبولوجيا، أو في السياسة (حيث أثر على هنري لوفيفر)، أو فيما يتعلق بالأهمية التي كان يعزوها إلى الوعي الذاتي، كما نجد له أثراً واضحاً عند فلاسفة مهمين، كسارتر وجورج باتاي[1].

---

(1) تم تعريب هذا النص عن قاموس ناثان الفلسفي، تأليف جيرار دوروزوي وأندريه روسيل– تعريب: أكرم أنطاكي– مراجعة: ديمتري أفييرينوس.


حرف
الواو



واحدية Monism:

واحدية (Monism) هي النظرة الغيبية والثيولوجية بأن الكل هو واحد، أي أنه لا توجد أي أقسام أساسية بل مجموعة موحدة من القوانين تستبطن الطبيعة وتسيرها، الواحدية هي عكس المثنوية التي تقول بأنه بشكل شامل هناك دائماً نوعين من المادة، كما هي مخالفة للتعددية التي تعتبر وجود عدة أنواع من المواد.

الواحدية غالباً ما تربط بفلسفات مثل الإلهية pantheism والإلهانية panentheism والإيمان بإله خالد، مصطلحات إطلاقية absolutism وmonad والمادة الكونية Universal substrate غالباً ما تربط بهذا المذهب.

واقعية Realism:

الواقعية (realism) هي مذهب أدبي فكري ومادي ملحد يصور الحياة مادة، ويرفض عالم الغيب ولا يؤمن بالله، ويرى أن الإنسان عبارة عن مجموعة من الغرائز الحيوانية، ويتخذ كل ذلك أساساً لأفكاره التي تقوم على الاهتمام بنقد المجتمع وبحث مشكلاته مع التركيز على جوانب الشر والجريمة، والميل إلى النزعات التشاؤمية وجعل مهمة النقد مركزه في الكشف عن حقيقة الطبيعة كطبيعة بلا روح أو قيم.

ارتبط هذا المذهب منذ نشأته بالفلسفات الوضعية والتجريبية والمادية الجدلية التي ظهرت في النصف الأول من القرن التاسع عشر وما بعده، وتنقسم الواقعية إلى واقعية نقدية وواقعية طبيعية وواقعية اشتراكية.

ومن أعلام الواقعية النقدية: القصاص الفرنسي أنوريه دي بلزاك (1799-1850م) ومن قصصه روايته المشهورة الملهاة الإنسانية، والكاتب الإنكليزي شارل ديكنز (1812- 1850م)، والأديب الروسي تولستوي (1828- 1910م) وله القصة المشهورة، الحرب والسلام، والأديب الروسي دستوفسكي مؤلف الجريمة والعقاب، والأديب الأمريكي أرنست همنغواي (1899- 1961م) وله القصة المشهورة العجوز والبحر وقد مات منتحراً.

ومن أعلام الواقعية الطبيعية: الأديب الفرنسي اميل زولا عاش ما بين (1840- 1920م) وهو مؤلف قصة الحيوان البشري، وفيها يطبق نظريات دارون في التطور ونظريات مندل في الوراثة وكلود برنار في الطب، وجوستاف فلوبير (1821- 1880م) الفرنسي مؤلف قصة مدام بوفاري.

ومن أعلام الواقعية الاشتراكية:

- مكسيم جوركي (1868- 1936م) وهو كاتب روسي عاصر الثورة الشيوعية ومؤلف قصة الأم.
- ماياكوفسكي (1892- 1930م) شاعر الثورة الروسية الشيوعية، مات منتحراً.
- لوركا الشاعر الأسباني (1898- 1936م).

وكان من أعلامها:

- روجيه جارودي ولكنه اهتدى إلى الإسلام الحنيف وسمى نفسه رجاء جارودي.

ومن أهم أفكار ومعتقدات المذهب الواقعي النقدي:

- الاهتمام بنقد المجتمع ومشكلاته.
- التركيز على جوانب الشر والجريمة.
- الميل إلى التشاؤم واعتبار الشر عنصراً أصيلاً في الحياة.
- المهمة الرئيسية للواقعية النقدية الكشف عن حقيقة الطبيعة.
- اختيار القصة وسيلة لبث الأفكار التي يريدونها.

ومن أهم أفكار ومعتقدات المذهب الواقعي الطبيعي:

إضافة إلى أفكار ومعتقدات المذهب الواقعي النقدي يزيد ما يلي:

- التأثر بالنظريات العلمية والدعوة إلى تطبيقها في مجال العمل الأدبي.
- الإنسان في نظرها حيوان تسيره غرائزه، وكل شيء فيه يمكن تحليله، فحياته الشعورية والفكرية والجسمية ترجع إلى إفرازات غددية.

ومن أفكار ومعتقدات المذهب الواقعي الاشتراكي:

- إن النشاط الاقتصادي في نشأته وتطوره هو أساس الإبداع الفني، لذلك يجب توظيف الأدب لخدمة المجتمع حسب المفهوم الماركسي.

- العمل الأدبي الفني عليه أن يهتم بتصوير الصراع الطبقي بين طبقة العمال والفلاحين وطبقة الرأسمالية والبرجوازيين وضرورة انتصار الأولى التي تحمل الخير والإبداع على الثانية التي هي مصدر الشرور في الحياة.
- رفض أي تصورات غيبية، وخاصة ما يتعلق منها بالعقائد السماوية.
- استغلال جميع الفنون الأدبية لنشر المذهب الماركسي.

وجود Existence:

الوجود كلمة مألوفة جداً في جميع اللغات تعبر عن مصدر لفعل "وجد" بمعنى أن يكون له مكان وكينونة، لكن هذه المصطلح وتعريفه في فلسفة الفلسفة يبقى من أشد المصطلحات عصياناً على التعريف والتحديد فهو يقع في قلب أي فلسفة، و بالتالي يختلف تعريفه بحسب الرؤية الكونية أو المدرسة الفلسفية.

غالباً ما تترافق كلمة وجود أو فعل وجد مع أشياء حقيقية أي لها كينونة بمعنى أنها ليست خيالية أو افتراضية، وأيضاً "غير لا موجودة" مع هذا فإن هذا التعريف يبقى محل جدل وخلاف ويعتبر البعض أن الشيء يمكن أن يوجد بمجرد حصول صورته في الذهن، أي بدون أن يصبح محسوساً حقيقياً.

وجودية Existentialism:

الوجودية (existentialism) هي تيار فلسفي يعلي من قيمة الإنسان إلى مكانة تناسبه ويؤكد على تفرده، وأنه صاحب تفكير وحرية وإرادة واختيار ولا يحتاج إلى موجه، وهو جملة من الاتجاهات والأفكار المتباينة وليس نظرية واضحة المعالم، وهي حركة فلسفية تقترح بان الإنسان كفرد يقوم بتكوين جوهر ومعنى لحياته، ظهرت كحركة أدبية وفلسفية في القرن العشرين، على الرغم من وجود من كتب عنها في حقب سابقة.

والوجودية توضح أن غياب التأثير المباشر لقوة خارجية (الإله) يعني بان الفرد حر بالكامل ولهذا السبب هو مسؤول عن أفعاله الحرة، والإنسان هو من يختار ويقوم بتكوين معتقداته والمسؤولية الفردية خارجاً عن أي نظام مسبق، وهذه الطريقة الفردية للتعبير عن الوجود هي الطريقة الوحيدة للنهوض فوق الحالة المفتقرة للمعنى المقنع (المعاناة والموت وفناء الفرد).

التأسيس وأبرز الشخصيات:

يرى رجال الفكر الغربي أن "سورين كيركجورد" (1813- 1855م) هو مؤسس المدرسة الوجودية، من خلال كتابه "رهبة واضطراب"، ومن أشهر زعمائها المعاصرين هم:

جان بول سارتر الفيلسوف الفرنسي، وهو ملحد مناصر للصهيونية وله عدة كتب تبين مذهبه منها:

* الوجودية مذهب إنساني.
* الوجود والعدم.
* الغثيان والباب المغلق..

- القس جبرييل مارسيل وهو يعتقد أنه لا تناقض بين الوجودية والمسيحية.
- كارل جاسبرز: فيلسوف ألماني.
- بسكال بليز: مفكر فرنسي.
- بيرد يائيف، شيسوف، سولوفييف في روسيا.

أقسام الوجودية:

الوجودية تنقسم إلى قسمين: (وجودية) ملحدة، و(وجودية مسيحية).

أما الوجودية الملحدة فمن أبطالها في عصرنا الحاضر: (جان بول سارتر) وقد ولد عام (1905م) ومارس التدريس في (الهافر) ثم في المعهد الفرنسي بـ (برلين)، واعتقل عام (1940) ولبث سنة كاملة في السجن، ثم تخلى عن مهنة التدريس وقد تأثر في فلسفته بمؤلفات (هوسرل) و(هيجدر).. وقد كان شيوعياً في ابتداء أمره، ثم عدل عن ذلك إلى (الوجودية) التي تزعمها، وصار على طرفي نقيض مع الشيوعية، ولذا كل من الفريقين يحارب الآخر ويهاجمه أشد مهاجمة، لكنه بعد يعتقد بأن المستقبل للاشتراكية، لأن ظروفها باقية، ولسارتر مكان خاص في (باريس) يرتاده مريدوه، ولهم أشكال غريبة وهيئات خاصة من حيث الملبس وما إليه، لكن (سارتر) بمبدئه (الوجودي) عاجز عن الإدارة التي تتطلبها الظروف الراهنة، ولذا يتنبأ المراقبون السياسيون للتيارات: أن مبدأه مكتوب عليه بالفشل.. ولسارتر آراء خاصة

حول (الكون) و(الإنسان) و(النظام) و(الأخلاق) وما إليها، وكثيراً ما يميل إلى صب آرائه في القوالب القصصية، مما يجعل فهم آرائه أصعب، والوجودية ليست مبدءاً اخترعها هو بل كانت من ذي قبل وإنما نفخ فيها وجعل لها قوالب جديدة.

أما الوجودية المسيحية فمن أبطالها: (غابريل مارسال).

وهاتان الوجوديتان، وإن كان بينهما نقاط من التفاهم، إلا أن بينهما نقاطاً أكثر من التخالف.. كالاختلاف الكثير بين اتجاهات رجال كل تيار من (الملحدة) و(المسيحية) فالوجودية فرق ومذاهب، وان جمعت الكل خطوط رئيسية..

الجذور الفكرية والعقائدية:

- إن الوجودية جاءت ردة فعل على تسلط الكنيسة وتحكمها في الإنسان بشكل متعسف باسم الدين.
- تأثرت بالعلمانية وغيرها من الحركات التي صاحبت النهضة الأوروبية ورفضت الدين والكنيسة.
- تأثرت بسقراط الذي وضع قاعدة "اعرف نفسك بنفسك".
- تأثروا بالرواقيين الذين فرضوا سيادة النفس.

الأفكار والمعتقدات:

- يكفرون بالله والأديان ويعتبرونها عوائق.
- يؤمنون إيماناً مطلقاً بالوجود الإنساني ويتخذونه منطلقاً لكل فكرة.
- يعتقدون بأن الإنسان أقدم شيء في الوجود وما قبله كان عدماً وأن وجود الإنسان سابق لماهيته.
- يعتقدون بأن الأديان والنظريات الفلسفية التي سادت خلال القرون الوسطى والحديثة لم تحل مشكلة الإنسان.
- يقولون إنهم يعملون لإعادة الاعتبار الكلي للإنسان ومراعاة تفكيره الشخصي وحريته وغرائزه ومشاعره.
- يقولون بحرية الإنسان المطلقة وأن له أن يثبت وجوده كما يشاء وبأي وجه يريد دون أن يقيده شيء.

- يقولون إن على الإنسان أن يطرح الماضي وينكر كل القيود دينيــة كانــت أم اجتماعية أم فلسفية أم منطقية.
- لا يؤمنون بوجود قيم ثابتة توجه سلوك الناس وتضبطه إنما كل إنسان
- يفعل ما يريد وليس لأحد أن يفرض قيماً أو أخلاقاً معينة على الآخرين.
- هما مدرستان: مدرسة مؤمنة، يقول أصحابها: إن الــدين محلــه الــضمير ولا وجود له في الممارسة، ومدرسة ملحدة، لا تقبل بفكرة دين أو عقيــدة قلبيــة، وهذه المدرسة هي المسيطرة الآن.
- – هدم القيم وشيوع الفوضوية الأخلاقية.

ولهذا التيار جذور فكرية تتمثل في:

- التأثر بسقراط القائل أعرف نفسك بنفسك.
- التأثر بالرواقيين الذين فرضوا سيادة النفس.
- ردة فعل على تسلط الكنيسة وتحكمها في الإنسان.

ظهر هذا التيار في ألمانيا ثم انتشر في فرنــسا وإيطاليــا والــسويد والنمــسا وأمريكا وبريطانيا.

مقاييس الكون:

للكون مقاييس لا يحيد عنها، كمقاييس الليل والنهار، والفصول الأربعة، والمد والجزر، واختلاف أحوال القمر، وكذلك مقاييس خلقة النبات والحيوان.. إلى غيرها.

ولولا هذه المقاييس لم يهتد الإنسان إلى شــيء مــا إطلاقــاً، فــان مكتــشف الكهرباء– مثلاً– وجد المقاييس التي تبين أن تشكيلات خاصة في أجهزة معينــة تولــد الطاقة الكهربائية، أما المقاييس فهي باقية مستمرة سواء بقي المكتشف أم مات؟ وهكــذا بالنسبة إلى سائر المقاييس.

وكذلك الإنسان يولد، ويموت، ويعيش حسب مقاييس خاصة– علمنا بعــضها، ولم نعلم البعض الآخر– وعلماء النفس والاجتماع والطب وما إليها، كل محاولاتهم فهم تلك المقاييس وتحقيقها.

بقي شيء، وهو أن قسماً من السلوك البشري خاضع لإرادة الإنسان ذاته، فالإنسان يتمكن أن يتعلم كما يتمكن أن يبقى جاهلاً، ويتمكن أن يزاول مهنة التجارة كما يتمكن أن يزاول مهنة المحاماة... وهكذا.

أما في السلوك فكل من الصدق والأمانة وحسن المعاشرة والغيرة والإقدام وأضدادها باختياره.

وقد حددت الأديان- والإسلام بصورة خاصة- السلوك تحديداً وفق الحكمة والمصلحة، كما حددت الفلاسفة السلوك أيضاً تحديداً يتفق في بعض بنوده مع الأديان، ويختلف في بعض بنوده مع الأديان.

وكل تحديد وضع بمنتهى الدقة- خصوصاً في الإسلام- حتى أن الحيد عن ذلك التحديد يورث خبالاً وفساداً.. ويكون المثل في ذلك مثل سيارة حدد سيرها المتوسط بمائة كيلو في الساعة، فالمائة والخمسون خطر، والخمسون ضياع وقت.

وأقل نظرة إلى كتب الفقه وكتب الأخلاق، كاف في إدراك هذه الحقيقة.. كما أن الإلمام بشيء من أساليب الحياة، والتعمق في الأعمال والأحوال، يكفي لإدراك طرف من المصلحة في كل مقياس وضع لهذه الغاية.

أما الوجودي فانه لا يؤمن بذلك، ولذا تراه يتخبط خبط عشواء، فانه ليس من اليسير تقليب القوانين، وإنما يتلقى الذي يريد التقليب ألف صدمة وصدمة، وأخيراً تكفهر الحياة، حتى تكون كلها ليلاً قاتماً.

يقول (بول فلكييه) في كتابه (هذه هي الوجودية):

"ولكي نفهم تماماً، إلى أي حد تبلغ مأساة الحياة قوة في نظر الوجودي المنسجم مع مبادئه، ليس علينا إلا أن ننكر الأخلاقية الماهوية، وسواء نظرنا إلى كبار فلاسفة اليونان، أو المفكرين المسيحيين أو ملاحدة القرن الثامن عشر، أو نسبي القرن التاسع عشر، رأيناهم جميعاً يؤمنون بوجود نموذج إنساني، أو مثال ينظرون إليه انه المثل الأعلى، ويرون انه يجمل بالإنسان إن لم نقل يتحتم عليه أن يطمح إلى بلوغه.

وعلى العكس نرى (الوجودي) المنسجم مع مبادئه لا يعترف بأي مقياس، على كل إنسان أن يصنع مقاييسه بنفسه وما يجب أن يكونه ليس مكتوباً في أي مكان، بل

عليه أن يبتكره، ولاشك في أن بوسعه اللجوء إلى موجه ينصح له ويهديه فيتخلى عن توجيه حياته ويترك زمامها لسواه ممن يثق بهم، ولكن اختيار هذا الموجّه أو هذا القائد، يتطلب معرفة ببعض مبادئ الحياة، وهذا يصعب كثيراً في بعض الأحيان".

ثم يقول:

"وباطراح كل عالم مثالي، واعتباره تصورات خيالية مجردة، يصل الوجوديون إلى هذا التناقض المؤلم، وهو أن عليهم الاختيار دون أن يكون لديهم أي مبدأ للاختيار، أو أي مقياس يشير عليهم أنهم أحسنوا صنعاً باختيارهم، أو أساؤوا".

وغير خفي على الإنسان الواعي الخطر الذي يكمن في مثل هذا الفكر: **(لا مقياس، فافعل ما شئت)** ولذا نرى ما ينجم عن هذا الرأي سبب أكبر قدر من الأضرار على العالم.

ونذكر مثلاً، نقتبسه من مجلة حضارة الإسلام، ذو الحجة 1384 ص136:

أما بالنسبة لمجال القيم والمثل والأفكار، فان الإنسانية قد استقرت خلال تجاربها المتلاحقة، عبر المدى الطويل، على قيم محدودة في مجال الفرد والجماعة، وقد مهرت هذه القيم العالي من عرقها ودموعها ودمائها، لذلك فان أي تغيير تخبطي عشوائي، لمجرد التغيير سيؤدي إلى مزيد من الضلال والتيه والتمزّق والألم، ولن يتم هذا التغيير العشوائي، إلا على حساب سعادة الإنسان.

إن سبباً أساسياً من أسباب الاضطراب والقلق في العصر الحديث هو التغيير المستمر للقيم، هذا التغيير السريع الذي يفوق حد التصور، فلو أخذنا قيمة من قيم العصر الحديث، (كالحرية) مثلاً، ورسمنا لتغيرها خطاً بيانياً خلال فترة القرن التاسع عشر والقرن العشرين (م) لوصلنا إلى خط رجراج متذبذب، أقصى درجات التذبذب، فمفهوم الحرية بعد الثورة الفرنسية، كان يعني إعطاء الإنسان بعض حرياته الشخصية، ثم تغير مفهوم الحرية فأصبح يعني عند الرأسمالي حرية جمع الثروات الطائلة واحتكار الأرزاق واستغلال البشر، ثم تغير المفهوم، فأصبح يعني عند الشيوعي إقامة دكتاتورية وحشية تنحر دماء الناس وتزهق أرواحهم، وأخيراً أصبح مفهوم الحرية يعني عند الفاشستي، تسلط شخصي على مقدرات أمة كاملة.

إن الاختلاف في مفهوم الحرية من مجتمع إلى آخر يبلغ حد التناقض الكامل، وما هذا الاختلاف والتباين في المفهوم إلا لأن أشخاصاً ألّهوا أنفسهم، ووجهوا قطاعات بشرية كاملة، فرسموا خطوط سيرها حسب أهوائهم واجتهاداتهم القاصرة، كان في الماضي منهم ماركس واليوم.. سارتر وغداً غيرهم".

ويبقى هنا سؤال يفرض نفسه، وهو انه إذا كان من الضروري إتباع المقاييس الواقعية، فماذا- يا ترى- المنهج الذي يلزم على الإنسان أن يتبعه للحصول على تلك المقاييس، بينما نرى الاختلاف الكبير في المقاييس.

والإجابة عن ذلك:

أ- إما بطريقة الإيمان... أن يتبع الإنسان (الفطرة الأصلية المودعة في الإنسان) مما بينها الأنبياء المرسلون (عليهم السلام).

ب- وأما بطريقة الفحص والاجتهاد، فكما قال (ديكارت)- كما في كتاب (المدخل إلى فلسفة ديكارت):

"أن أرفض مطلق شيء على انه حق، ما لم يتبين بالبداهة لي انه مثل ذلك، أعني أن أتجنب التسرع والتشبث بآراء سابقة، لا آخذ من أحكامي إلا ما يتمثله عقلي بوضوح تام، وتمييز كامل بحيث لا يعود لدي مجال للشك فيه.

الوجود والماهية:

هنا (ذهن) و(خارج).

فما يتصور في الذهن، يسمى (ذهنياً)، وما يكون في الخارج يسمى (خارجياً).

مثلاً: إذا تصورت (إنساناً ذا رأسين) أو تصورت (زيداً) أو تصورت (جبلاً من ياقوت) سمي كل ذلك (ذهنياً) لأن موطنه عالم الذهن.

أما (زيد) و(البرتقال الموجود على الشجرة) و(الجسر المعلق في بغداد) فكل ذلك خارجي، لوجودها في العالم (خارجاً عن الذهن).

ثم.. إن هذه الأمور الخارجية، كل واحد منها له جزءان (الماهية) و(الوجود).

و(الماهية) هي الأمر الخاص بكل فئة من الأشياء، و(الوجود) هو الأمر العام الشامل لجميع الأشياء، مثلاً: (الإنسان) و(الفرس) و(النخل) و(الماء) و(الذهب) كلها

مشتركة في أن الجميع (موجودة) ولذا يحمل الموجود عليها، فنقول: (الإنسان موجود) (الفرس موجود) وهكذا.

وذلك بخلاف (السهية) فان حقيقة الإنسان وسهيته، غير حقيقة الفرس وسهيته، وكذلك بالنسبة إلى سائر الموجودات.

وان شئت وضوح ذلك مثلت الوجود بـ (الضياء) الذي يغمر الأشياء، فكل ما في الغرفة يشع عليه ضياء المصباح، بينما لكل واحد مما في الغرفة حقيقة خاصة بها.

وإنما تسمى (السهية) بهذا الاسم اشتقاقاً من (ما هي).

ثم إن (الوجود) و(السهية) إنما يتصور فيهما الاثنينية عقلاً، أما خارجاً، فلا يعقل الانفكاك بينهما إذ (الوجود) البحت بلا سهية غير معقول (في الممكنات)، كما انه لا يمكن أن يكون في الخارج (سهية) مجردة بلا وجود.

وكيف كان.. فالكلام حول الوجود والسهية طويل جداً.. وإنما ذكرنا هذا القدر لتعرف إجمال المطلب ثم تنظر إلى انه كيف يرتطم هؤلاء الفلاسفة الجدد، الذين اتسموا بسمة الفلسفة، في متاهات، ونكتفي بأمثلة قليلة.

فالوجودي الكاثوليكي، ج. مارسيل، يقول:

"لقد طالما شغلتني مشكلة أسبقية الماهية بالنسبة إلى الوجود" وهو يفهم من كلمة (ماهية) "ما لا يتعدى المدرك" أي الأفكار العامة التي نستخدمها في التفكير– كما يفسره بول فلكييه–: وهو يرى أيضاً كل إنسان هو الذي سيحدد ما يكون وهو الذي يختار ماهيته الفردية "فنحن لسنا في الواقع إلا ما نصيّره".

أرأيت كيف خلط (مارسيل) الفلسفة بالأوهام، فأي ربط بين (السهية) وبين (ما لا يتعدى المدرك)، فانك لا تجد كتاباً من كتب الفلسفة الناضجة، إلا تراه يبين أن (السهية) ما لها موطن في كل من عالمي (الذهن) و(الخارج).

ثم.. ما معنى (السهية الفردية) إلا اصطلاحاً غير ناضج، فالفرد له مقومات تكوينية، كما أن له تفكيراً يمكن به من تغيير بعض أنحاء سلوكه، وكلا الأمرين لا يرتبطان بالسهية بالمعنى الفلسفي.

أما (سارتر) الوجودي الملحد، فله فلسفة نيّة مدهشة في عدم النضج، لا حــول موضوع (الوجود) و(المهية) فحسب، بل حول كل مفهوم فلسفي، ونرى أننـــا نــضطر إلى نقل جملة من كلامه:

"التعابير الفلسفية ما يدل على أن لكل شيء مــن الأشــياء ماهيــة ووجــوداً، فالماهية هي مجموعة ثابتة من الخصائص، والوجود هو نوع من الحضور الفعلي فــي العالم... يعتقد كثير من الناس أن المهية تأتي أولاً ثم يتبعها الوجود، إن أطــول هــذه الفكرة موجودة في التفكير الديني: بدليل أن من يريد بناء بيت يحسب أن يعرف بدقــة صورة هذا البيت وهيئته وهنا تسبق الماهية، وكذلك شأن من يؤمنون بأن الله هو خالق الناس إنهم يعتقدون أن خلق الله قد تمّ بعد أن استعان بفكرته عنهم، وهي ماهيتهم، أمــا الذين لم يحتفظوا بإيمانهم بالله فقد احتفظوا بهذه الفكرة التقليدية القديمة بــان الــشيء لا يتحقق وجوده ما لم يكن منسجماً مع ماهيته، وقد رأى القرن الثامن عشر كله، أن هناك ماهية مشتركة عامة، لكل الرجال دعيت بالطبيعة البشرية، وخلافاً لهؤلاء جميعاً تؤكد الوجودية: أن الوجود يسبق المهية عند الإنسان فقط والإنسان وحده، يعني هذا ببــساطة كلية: أن الإنسان يكون أولاً، أي يتحقق وجوده ثم يصبح بعد ذلك هذا أو ذاك"[1].

إن هذا الكلام الفج ليتعجب منه الإنسان أيما تعجب.

- فأولاً.. أي ربط بين القول بأصالة المهية أو أصالة الوجود، وبين الإيمان بــالله وعدم الإيمان به؟
- وثانياً.. أي ربط بين المهية، وبين التصور؟
- وثالثاً.. ما معنى الانسجام بين الماهية والوجود؟
- ورابعاً.. ما معنى كون المهية مجموعة ثابتة من الخصائص، والوجود هو نوع من الحضور الفعلي؟
- وخامساً.. لا معنى إطلاقاً لأن الوجود يسبق المهية عند الإنسان فقط، دون ما سواه.
- وسادساً.. من الذي كان يزعم أن خلق الله قد تم بعد أن استعان بفكرته عليهم؟

(1) في كتاب (وجودية ووجوديين) ص52 نقلاً عن مجلة (العمل) 27 كانون الأول 1944.

1- أن مسألة أصالة الوجود أو الماهية، كما قررها الفلاسفة شيء يرتبط بالآثار، لا بالإيمان إطلاقاً.. فالقائل بأصالة الماهية يقول: بأن الآثار لها، والقائل بأصالة الوجود يقول بأن الآثار له، ويمكن أن يكون كل واحد منهما مؤمناً كما يمكن أن يكون كل واحد منهما ملحداً، أو أحدهما مؤمناً، والآخر ملحداً- هذا مؤمن وذلك ملحد أو بالعكس-.

2- والماهية لا ربط لها بالتصور، فهي بمعنى الحقيقة التي تأتي في الذهن كما تأتي في الخارج.

3- والمراد بانسجام الماهية مع الوجود- الذي قاله الفلاسفة- إن من الماهيات ما لا يعقل وجودها كشريك الباري وأعظمية الجزء من الكل، وما أشبه.. كما أن من الماهيات ما يعقل وجودها، وهذا القسم تارة توجد- كالإنسان- وتارة لا توجد- كجبل فضة- وهذا كما نراه لا ربط له بكلام (سارتر) إطلاقاً.

4- والماهية والوجود قد عرفنا تعريفهما- إجمالاً- في أول هذا الفصل، ولا ربط لما ذكره (سارتر) بما تقدم.

5- ولم يدع أحد من الفلاسفة أسبقية الوجود على الماهية خارجاً أو بالعكس، وإنما كلامهم في مقام التصور، كما أن العقل يتصور تقدم حركة اليد على حركة المفتاح، وإن كانا مقارنين في الوجود.

6- والله سبحانه لا يفكر إطلاقاً، فالتفكير من صفات الممكن لا الواجب- ولم يقل بتفكيره أحد من الفلاسفة-.

فهم حقائق الأشياء:

إذا دخلت (صيدلية) ورأيت فيها (قناني) عديدة، ثم علمت أن كل واحدة منها تنفع لمرض خاص أو عرفت حجوم القناني وألوانها، ومقادير السوائل التي فيها، وما أشبه.. فهناك يبقى سؤال آخر وهو: ما حقائق هذه السوائل..؟

ويجاب: بأن السائل في هذه القنينة مركب من كذا وكذا، والسائل في القنينة الثانية مؤلف من كذا وكذا.. إلى غير ذلك.

ولكن هل ينتهي الأمر إلى هذا الحد؟

كلا.. إذ يبقى سؤال يتفطن إليه الأذكياء، وهو أن (الماء) الموجود في هذه السوائل- مثلاً- عماذا يتركب؟

وإذا أجيب عن هذا السؤال بأنه مركب من (الهيدروجين والأوكسجين) يبقى سؤال: (ما هي حقيقة الأوكسجين- مثلاً-)؟

إلى هذا الحد ينتهي العلم، أو يخطو خطوة أخرى إلى الأمام، ثم يقف، وعلامة الاستفهام بادية على شفته (؟).

إن فهم حقائق الأشياء، من أشكل الأمور، ولذا قال (السيد الشريف): "إن معرفة حقائق الأشياء مشكلة".

وقال (الفيلسوف السبزواري) في باب (الوجود): "مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء".

وهذا هو الذي سبب التجاء (أفلاطون) إلى (مُثله) حيث قال في تمثيله (بالكهف) في الكتاب السابع من الجمهورية:

"فلنتصوّر كهفاً عميقاً فيه مساجين أسرى، مقيدون منذ ولادتهم، يولون وجوههم شطر الجدار القائم، في منتهى أعماق الكهف، وعليه يلقى ضياء الشمس ظلال الأشخاص والأشياء التي تمر في الخارج قرب المدخل، وإذا كان الأسرى المساكين لا يعرفون إلا هذه الظلال على الجدران، فإنهم يعتدون أنها هي الحقيقة، ولا حقيقة سواها، ولو جر هؤلاء إلى خارج الكهف ليروا ضياء الشمس، أو الأشياء التي كانوا ينعمون النظر في ظلالها لغشيت أبصارهم وانبهرت فلا ترى شيئاً، وهكذا يحتاج هؤلاء إلى تدرب طويل ليستطيعوا تثبيت أنظارهم في هذه الأشياء، ورؤية الواقع كما هو، وعندئذ يعلمون أن مشاهد الكهف لم تكن غير أوهام وظلال".

ولعله إلى هذا أشير في الحديث الشريف: (من عرف نفسه فقد عرف ربه) إذا كان معناه: كما يستحيل معرفته كنه الرب يستحيل معرفته كنه النفس..

وقد ذكروا في سبب جهالة الإنسان بالحقائق، أن العلم إحاطة من العالم بالمعلوم، والمتساويان لا يحيط أحدهما بالآخر، كما لا يحيط احدهما بنفسه، للزوم الأوسعية والمغايرة بين المحيط والمحاط، فكيف يمكن إحاطة الإنسان بحقيقة نفسه، أو حقيقة ما يساويه في المهية الإمكانية؟

لكن هل عدم إدراك حقائق الأشياء يسبب أن يوجد في الإنسان شعوراً حاداً وضجراً وسأماً؟

كلا! بل العكس، فان محيط قدرة الإنسان ليس ضيقاً جداً من جميع الجهات، فعلى الإنسان العاقل أن يعمل فيما يقدر ولا يضجر عما لا يقدر، وفي المثل: (إيقاد شمعة تشق الظلمة خير من البكاء على فراق الشمس طول الليل).

أما الوجوديون فهم بالعكس.. فان عدم فهم الحقائق يوجد فيهم الشعور الحاد، ثم الضجر والكسل والترهل.

يقول (بول فلكييه):

"لكن الإنسان لا يفهم الكون، ولا يفهم ذاته.. وبسبب عدم خضوع الواقع للمعقول يحمل الوجودي شعوراً حاداً كثيراً ما يصبح معذباً مؤلماً- إلى أن يقول: - إذاً فالإنسان يتقدم في طريق الحياة وسط ليل أليل، لا نجوم فيه، وعلى طريق محفوفة بالمزالق والهاويات، وقد يقول قائل فلينتظر الصباح! فنجيب هذا مستحيل لأن الصباح لن ينبلج أبداً".

ولعل هذا هو السبب لما ظهر عند الوجوديين من الكسل والبطالة، كما يقول (رمضان لاوند) في كتابه (وجودية ووجوديون):

"فبدت لأول مرة في أزياء فريق الشبان والشابات أشكال غريبة، وبدت هذه الغرابة نفسها في السلوك والأندية التي فيها يجتمعون، والأبهاء التي فيها يتواعدون، كما ظهرت عندهم ميول شديدة نحو اللامبالاة، والرغبة في اقتناص الفرص، والاستمتاع بأكبر قدر ممكن من الملذات والمسرات، يقابل هذا كله بذل الأقل الممكن من الجهد في العمل المتعب، والإنتاج الايجابي، والتأنق في الملبس والمطعم والمشرب، وتصفيف الشعر والنظافة، بحيث أصبح الوجوديون في نظر المراقب اللبناني: موطناً للكسل والخمول، والوسخ والبوهيمية البلهاء، واللامبالاة بكل قيمة، وبكل عمل ايجابي- ثم يقول:- وأتاحت لي مجاورتي لأبناء الحي اللاتيني أن اتصل بالوجوديين الذين كانوا يجتمعون في أندية في مشارب شارع سان- جرمان- دي- بري، فكانت صورتهم هناك- أي في باريس- شبيهة بصورتهم في بعض زوايا بيروت ومشاربها.

من المآخذ على الوجودية:

تنقل هنا بعض الفصل السادس من كتاب (رمضان لاوند) (وجودية ووجوديون) للاطلاع على بعض المآخذ التي أخذت على (سارتر) وان حاول ردها في كتاب (الوجودية مذهب إنساني) لكن الحقيقة أن نقول: مطالعة كتاب سارتر تعطي اعترافه- ولو بعض الاعتراف بهذه المآخذ- والأستاذ (لاوند) وان ذكر في نفس هذا الفصل مقتطفات من ردود (سارتر) لكن المطالعة المستوعبة لكتب سارتر تعطي دليلاً على صحة جملة من الإيرادات..

كما أن كثيراً من الوجوديين في (باريس) و(بيروت) وغيرهما أعطوا أدلة حية على صدق المآخذ.

وهذا ما ذكره (لاوند) في الفصل المذكور:

1- دعوة الوجودية إلى الخمول، ودفعها إلى اليأس.

2- تقوية الروح الفردية الحالمة، التي تبتعد عن المجتمع ومشاكله الراهنة.

3- استحالة تحقيق أي إنتاج ذي طابع اجتماعي عام.

4- اكتفاء الوجودية بتصوير مظاهر الحياة الحقيرة: من جبن وفسق وضعف وميوعة، ونسيانها مظاهر الحياة الأملة القوية التي تؤمن بمستقبل عظيم

5- الوجودية لا تؤمن بالتعاون الاجتماعي.

6- تنكر الوجودية لفكرة الله، وتنكرها للقيم الإلهية، وخلوها من مواقف جدية إنسانية في الحياة.

7- الوجودية أداة للتفسخ الاجتماعي لأنها تحول دون أن يصدر أي من الناس حكماً على تصرفات الآخرين، بحيث يكون كل فرد عالماً قائماً بذاته في مجتمع يحتاج إلى التعاون، والانضواء الجماعي والمسؤولية المشتركة المتبادلة.

وضعية Positivism:

الوضعية أو الإيجابية (Positivism) تيار واسع الانتشار في الفلسفة في القرن التاسع عشر والعشرين، وهي الفلسفة التي تقول أن المعرفة الحقيقية هي فقط

المعرفة العلمية وان هذه المعرفة يجب أن تأتي من التأكيد الإيجابي للنظريات من خلال المنهج العلمي الصارم.

ينكر أن الفلسفة نظرة شاملة للعالم، ويرفض المشكلات التقليدية للفلسفة (علاقة الوعي بالوجود.. الخ) باعتبارهما (ميتافيزيقية) وغير قابلة للتحقق من صحتها بالتجربة، ويحاول المذهب الوضعي أن يخلق منهجاً للبحث أو (منطقاً للعلم) يقف فوق التناقض بين المادية والمثالية، وإحدى المبادئ الأساسية لمناهج البحث الوضعية النزعة الظواهرية المتطرفة، التي تذهب إلى أن مهمة العلم هي الوصف الخالص للوقائع وليس تفسيرها، لقد أسس المذهب الوضعي أوغست كونت وهو الذي أوجد مصطلح الوضعية.

والوضعية مذهب فلسفي ملحد، يركز المعرفة اليقينية في الظواهر التجريبية، وينكر وجود معرفة مطلقة تتعلق بما وراء الطبيعة، ويقول إن التقدم بدأ في العلوم الطبيعية وبدأ ينتقل للعلوم الاجتماعية وأن العقل البشري يتقدم من المرحلة اللاهوتية الدينية إلى المرحلة الميتافيزيقية لكي يصل في النهاية إلى المرحلة الوضعية التي هي قمة التخلي عن كل العقائد الدينية.

تأسس هذا المذهب في فرنسا على يد الفيلسوف كونت، وسعظم من جاء بعده طبق منهجه في العلم والمعرفة، وأوغست كونت 1798- 1857م عمل أميناً للسر للفيلسوف الاشتراكي سان سيمون وبدأ بإلقاء محاضرات عن فلسفته الوضعية سنة 1826م، ونادى بضرورة قيام دين جديد هو الدين الوضعي، يقوم على أساس عبادة الإنسانية كفكرة تحل محل الله سبحانه وتعالى.

- سان سيمون فيلسوف فرنسي اشتراكي أطلق كلمة وضعي على العلوم القائمة على الوقائع الخاضعة للملاحظة والتحليل، والعلوم التي لم تؤسس على هذا النحو يسميها العلوم الظنية.
- ريتشارد كونجريف مفكر إنكليزي ناصر الوضعية واعتنق أفكارها.
- زكي نجيب محمود مفكر عربي مصري، تبع الفلسفة الوضعية الملحدة، وتبنى أفكارها... وألف كتاب المنطق الوضعي.

الأفكار والمعتقدات:

وضع كونت قانون التقدم الإنساني، وهو كما يقول قانون الحالات الثلاث، الذي يتقدم العقل البشري بمقتضاه من المرحلة اللاهوتية إلى ثلاث مراحل:

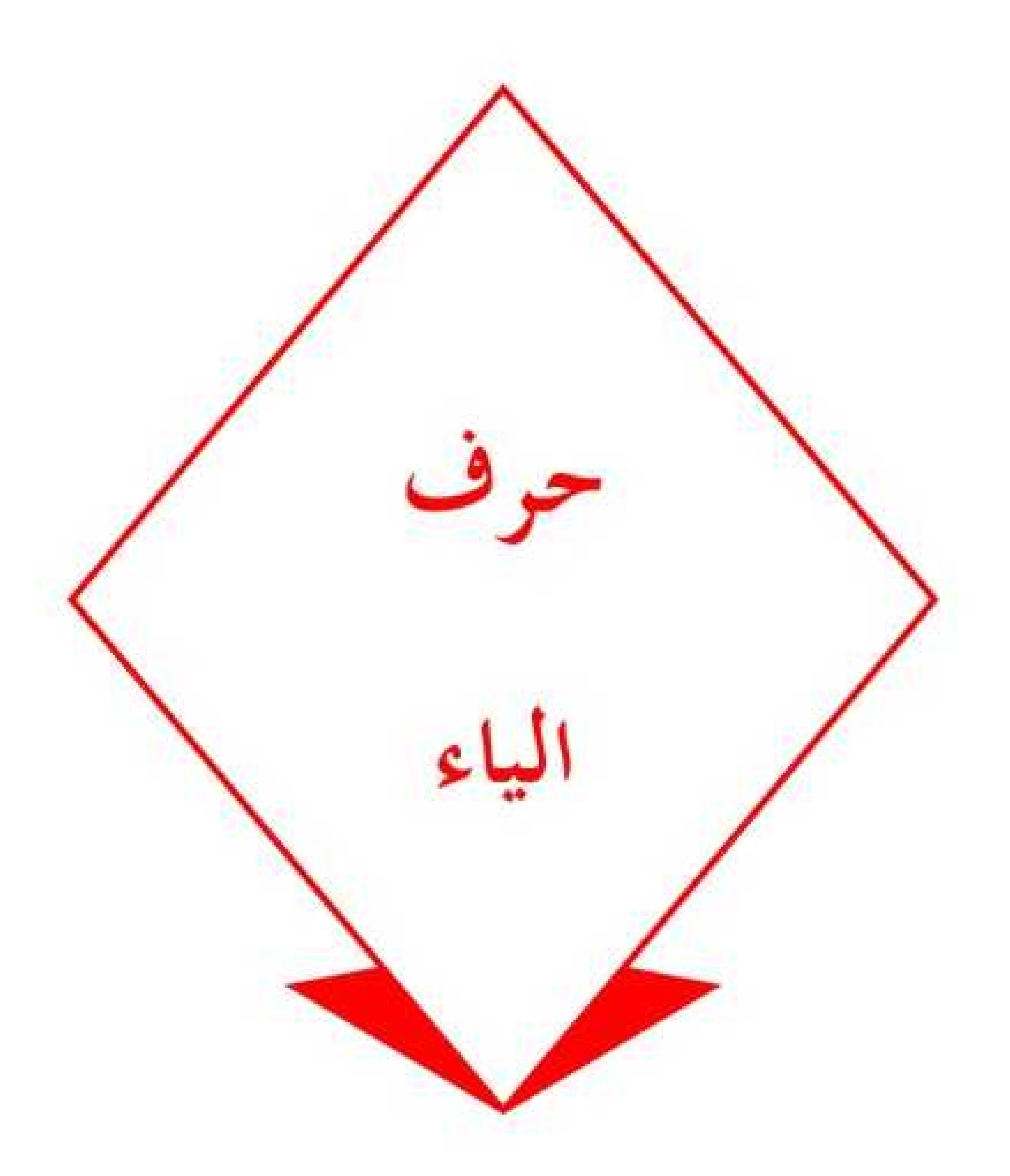
- المرحلة الوثنية.
- المرحلة التعددية.
- المرحلة التوحيدية، وهي المرحلة الأخيرة التي بدأت بظهور النصرانية والإسلام.

والمرحلة الوضعية بدأت بالثورة الفرنسية، وهي المرحلة التي تفسر الظواهر عن طريق الاستقراء القائم على الملاحظة، ويطبق كونت هذا القانون في التطور على جميع العلوم الإنسانية والاجتماعية مثل الحضارة والسياسة والفن والأخلاق.

وعي Consciousness:

الوعي كلمة تعبر عن حالة عقلية يكون فيها العقل بحالة إدراك وعلى تواصل مباشر مع محيطه الخارجي عن طريق منافذ الوعي التي تتمثل عادة بحواس الإنسان الخمس.

كما يمثل الوعي عند العديد من علماء النفس الحالة العقلية التي يتميز بها الإنسان بملكات المحاكمة المنطقية، الذاتية (الإحساس بالذات) (subjectivity)، والإدراك الذاتي (self-awareness)، والشعورية (sentience) والحكمة أو العقلانية (sentience) والقدرة على الإدراك الحسي (perception) للعلاقة بين الكيان الشخصي والمحيط الطبيعي له.


حرف
الياء



يزيدية Ezidi:

فرقة منحرفة نشأت سنة 132 هـ بعد سقوط الدولة الأموية بغية إرجاعها غير أن عدة عوامل انحرفت بها فأوصلتها إلى تقديس يزيد ومعاوية وإبليس الذي يطلقون عليه اسم طاووس الملائكة وعزازيل.

والإيزيديين أو اليزيديين (بالكردية: Êzidî) هم أتباع طائفة دينية في الشرق الأوسط ذات أصول قديمة، ويعيش أغلبهم قرب الموصل في العراق، وتعيش مجموعات أصغر في سوريا، تركيا، إيران، جورجيا وأرمينيا، ولم يحدد أصل واضح لليزيدين فهم يتكلمون بالأغلب الكردية والعربية والسريانية وأزيائهم الرجالية عربية وأزيائهم النسائية سريانية ومن الاراءان اصولهم آشوري بسبب وجود تماثيل ورموز في ديانتهم مشابهاً لما موجود بالديانة الآشورية القديمة وان أماكن سكناهم الحالية حول مكان عاصمة الآشوريين الأثرية نينوى، وكما تجد أن هناك الكثير من الأمور المشتركة بينهم وبين السريان.

وهناك إدعاءات بارتباط أسمهم بيزيد بن معاوية من قبل بعض القوميين العرب الذين فاتهم أن تاريخ الأيزيدية سبق ولادة وموت يزيد الأموي بأكثر من ألف سنة ويقدر تعدادهم بنصف مليون بالمجمل.

كتب مقدسة:

"كتاب الجلوة" لشيخ الصوفي عدي بن مسافر

"مصحف رش" أي (الكتاب الأسود) وهو كتاب أحدث

وهم يقدسون مرقد الشيخ عدي ابن مسافر البعلبكي وكذلك يقدسون متصوف عراقي آخر هو الحسن البصري ويعتقدون بالكواكب السبعة التي كان يقدسها قدماء العراقيين مع تغير أسماء الآلهة الرافدينية إلى أسماء الملائكة المسيحية السريانية.

في المعتقدات اليزيدية عناصر من المانوية، الزردشتية، المسيحية، اليهودية، الإسلام والغنوصية ومعتقدات عراقية (رافدينية) سبقت الإسلام، قد يكون الدين مبنياً كذلك على المعتقدات القديمة للأكراد.

في حدود عام 1162، قام الشيخ عدي ابن مسافر بتغييرات جذرية على الديانة، ولذلك يعتقد البعض أن الشكل السابق كان عملياً ديناً يختلف عن الاعتقاد الحالي، كما أن للعشائر المختلفة تفسيرات مختلفة.

من مقدساتهم الطاووس أو ملك الطاووس الذي يعد على شكل طاووس مصنوع من البرونز أو الحديد، وهو حسب اعتقادهم يحكم الكون بمعية سبعة من الملائكة، وهذه الملائكة السبعة خاضعة للرب الأعلى.

اليزيديون ينكرون وجود الشر وجهنم، وإن انتهاك حرمة القوانين السماوية عندهم يكفر عنه بطريق التناسخ والذي يؤدي بالتدريج إلى صفاء الروح، ويدعون أن إبليس تاب عن تكبره أمام الله وقبل الله توبته وعاد إلى منزلته السابقة كرئيس للملائكة.

أثارت ملاحظة للنائب الكردي الايزيدي حيدر قاسم ششو في الجمعية الوطنية العراقية، يوم الاربعاء العاشر من أغسطس 2005، توجه بها إلى رئيس الوزراء إبراهيم الجعفري، طالباً منه مراعاة مشاعر الايزيديين بعدم التعوذ من الشيطان الرجيم في كلمته أمام الجمعية، انتباه بعض الأوساط ووكالات الأنباء، التي ذهب بعضها لتعريف الديانة الايزيدية (اليزيدية) باعتبارها ديانة تقول بعبادة الشيطان، وان الايزيديين هم عبدة الشيطان!

ومن المعروف عن اليزيدين أنهم يكرهون اللعن، ولا يحبذون جمع حرفي الشين والطاء، ويتجنبون ذكر الشيطان، ويحرمون البصاق على الأرض علناً، وإذا رسمت على الرمل حلقة حول يزيدي لا يستطيع كسرها.

لقد تعرض تاريخ اليزيدين الحديث للكثير من اللغط بسبب الصراعات السياسية ذات الطابع الاثني وبسبب غموض تاريخهم بحيث بدأ يتحول الاسم الذي يطلقونه على أنفسهم وهو اليزيدين إلى الأيزيدين عن طريق (الباحثين الأكراد) ذوي التوجه القومي (وذلك لتقريب الفض من ازدان لإثبات الأصل الآري للطائفة)، وشاركت للترويج

للاسم الجديد وسائل الإعلام، وكذلك يحاول القوميون الآشوريين أيضاً بمحاولة لدمجهم بالتاريخ الآشوري وكأنهم جزء من الآشوريين.

ولكن كل ذلك لا يمكن أن يغير من حقيقة تكوينهم الأثني المستقل وبنفس الوقت عراقة وجوده بالمنطقة، بحيث يستطيع الباحث أن يجد ملخص لتاريخ الأديان والثقافات التي مرت بالمنطقة.

التأسيس وأبرز الشخصيات:

- الأمير إبراهيم بن حرب بن خالد بن يزيد: هرب إلى شمال العراق أثر هزيمة الأمويين في معركة الزاب الكبرى وصار يدعي أنه السفياني المنتظر وأخذ يجمع حوله الأتباع.
- عدي بن مسافر.
- الشيخ حسن بن عدي بن أبي البركات: والذي انحرفت الطائفة اليزيدية على يديه إذ انتقل حب يزيد وعدي بن مسافر إلى تقديسهما وتقديس إبليس وخاصة بعد أن ألف كتاب "الجلوة لأصحاب الخلوة" وأدخل هذا المغفّل اسمه في الشهادة توفي سنة (644 هـ. 1246م).

واستمر تتابع رؤسائهم وبقيت منطقة "الشيخان" في العراق محط أنظار اليزيدية وآخر أمرائهم تحسين بن سعيد أمير الشيخان وهو معاصر ولهم مكتب في بغداد يدعو لليزيدية مفتتح منذ 1969م.

الأفكار:

1- بعد لعن الشيعة ليزيد استنكر بعض الناس لعنه وقام جزء منهم فاستنكروا اللعن عامة.

2- ثم وقفوا أمام إبليس فاستنكروا لعنه أيضاً لأنه نجح في امتحان الرب حيث لم ينسى وصية ربه له فلم يسجد لغيره فلعن إبليس في القرآن من زيادة الضالين.

3- تقديس إبليس كذلك خوفاً لأنه قوي إلى درجة أنه تصدى للإله.

4- تقديس تمثال طاووس من النحاس على شكل ديك بحجم الكف وهم يطوفون بهذا التمثال على القرى لجمع الأموال.

5- تقديس وادي لالش في العراق.

6- لديهم "مصحف رش" أي الكتاب الأسود فيه تعاليمهم.

7- توجد مرجة في وادي لالش يدعون أن فيها جبل عرفات ونبع زمزم.

8- يقفون في 10 ذي الحجة في وادي لالش على جبل عرفات ويكون هذا حجاً لهم.

- الصلاة عندهم تكون في ليلة منتصف شعبان وهي تعوضهم عن صلاة سنة كاملة.
- سيحشر الناس في قرية باطط في جبل سنجار وسيقوم بمحاسبة الناس الشيخ عدي.
- يحرمون حلق الشارب ويتم الزواج بخطف الزوجة ويبيحون التعدد إلى ست زوجات.
- ويتجهون نحو الشمس في دعائهم ويحرمون القراءة والكتابة فانتشر الجهل بينهم ولهم أعياد خاصة كرأس السنة الميلادية وعيد المربعانية وعيد القربان.

الجذور الفكرية والعقائدية:

- التأثر بالحلاج مما جعل عدي بن مسافر يقدس الشيطان.
- احترام الدين النصراني وقساوسته واعتقادهم أن الخمرة هي دم المسيح الحقيقي.
- أخذوا عن النصارى التعميد فيعمدون أطفالهم في عين البيضاء.
- تأثروا بالديانات الموجودة على أرض العراق من وثنية وزرادشتية.

الانتشار:

تنتشر في العراق وسوريا وتركيا وإيران وروسيا وعدد قليل في لبنان وألمانيا وبلجيكا يبلغ عدد أفرادها حوالي 120 ألفاً 70 ألفاً منهم في العراق.

ولغتهم كردية وبها كتبهم وهم من الأكراد إلا أن بعضهم عرب.

ولهم مكتب رسمي مصرّح به وهو المكتب الأموي للدعوة العربية في شارع الرشيد ببغداد.

يوطوبيا Utopia:

اليوطوبيا (Utopia) المجتمع الخيالي لسعادة الإنسان الخالية من النقائض البشرية، كما يعيش الأفراد في هذا المجتمع بدون أي صراع أو تنافس بينهم وما إلى ذلك من المساوئ التي تحدث عن التفاعل البشري في كل مجتمع بشري سواء في الماضي أو في الحاضر.

اليوطوبيا أو المدينة الفاضلة (بالإنكليزية: Utopia) هو مفهوم فلسفي ابتكر في كتاب اليوطوبيا (اسمه الكامل: De Optimo Reipublicae Statu deque Nova Insula Utopia) من تأليف السير توماس مور، ويدل المفهوم على الحضارة أو المكان المثالي، وبالأخص في الجوانب الاجتماعية والسياسية وغيرها.

أخذت كلمتين في اللغة اليونانية هما "oὐ" (لا) و "τόπος" (مكان)، أو "المكان غير الموجود"، وأخذ مور أفكار مدينته من كتاب الجمهورية لأفلاطون.

وتطلق صفة يوطوبيا أيضاً على الأفكار المثالية التي لا يمكن تطبيقها في المجتمع، نظراً لبعدها عن الواقع الحقيقي.

نشر كتاب اليوطوبيا في عام 1516، ويصف الدولة المثلى، حيث يكون كل شيء مثالياً للبشر، وتكون جميع شرور المجتمع كالفقر والبؤس غير موجودة، شهرة الكتاب جعلت من هذا المصطلح يستخدم لوصف الدول المثلى.

وتستخدم الكلمة اليوم للدلالة على مشروع للنهوض الاجتماعي من المستحيل تحقيقه.

يونغ Jung:

حياته وأعماله:

1-الطفولة وسنوات الطلب:

ولد كارل غوستاف يونغ Carl Gustav Jung في 26 تموز من العام 1875 في كسّل بسويسرا على بحيرة كونستانزا، كان جده لأبيه، الذي سمي باسمه، قد نزح من ألمانيا في العام 1822، عندما حصل له ألكسندر فون همبولت على منصب أستاذ في الجراحة بجامعة بازل، كان أبوه يوهان پول أخيلس يونغ (1842-1896) قسيساً، وكانت أمه، برايسفرك يونغ (1848- 1923)، ابنةً لأسرة مقيمة في بازل منذ أمد طويل.

عندما كان الصبي في الرابعة، انتقل أبواه إلى كلاين- هوننغن، على مقربة من بازل، حيث بدأ تعليمه، علمه أبوه اللاتينية، وقرأت له أمه عن الأديان غير المسيحية من كتاب مصور للأطفال، كان يرجع إليه دائماً لكي يمتع ناظريه بصور آلهة

الهندوس، كما تبأنا بذلك في كتاب أملاه في أواخر أيامه بعنـوان حيـاتي: ذكريـات، أحلام، تأملات.

في مطلع شبابه، كان يفكر بأن يدرس علم الآثار، وكـان لـه اهتمـام بعلـم اللاهوت أيضاً، لكن ليس بالمعنى الذي يفهمه أبوه- ذلك أن حياة المسيح، من حيث إنها الملمح الوحيد الحاسم في دراما الله والإنسان، كان يعتبرها مخالفةً لتعاليم المسيح نفسـه بأن الروح القدس سوف يأخذ مكانه بين الناس بعد موته، كان يسوع في نظره إنسـاناً- من هنا، فهو إما خاطئ وإما مجرد ناطق بلسان الروح القدس، الذي كان بدوره تجلياً "لله الذي لا يدرك".

ذات يوم، في مكتبة والد أحد زملاء الصف، وقع نظر الفتى الوسـيم الطلعـة على كتيب عن "الظاهرات الروحية" سرعان ما استولى على لبه واستغرق اهتمامـه- ذلك أن الظاهرات الموصوفة كانت مماثلة للظاهرات التي اشتملت عليها الحكايات التي كان يستمع إليها في الريف السويسري في طفولته، ثم علم فيما بعد أن هذه الحكايـات تروى في جميع أنحاء العالم، ولم يكن ممكناً أن تكون نواتج خرافات دينية، لأن التعاليم الدينية تختلف فيما بينها، بينما هذه الروايات يشبه بعضها بعضاً، فاستنتج من ذلك أنهـا يجب أن تكون متصلة بالسلك الموضوعي الذي تسلكه النفس psyche، انقدح زمـام اهتمامه، فراح يقرأ الكتاب في نهم شديد، لكنه، في أوساط أصدقائه، لـم يجـد سـوى مقاومة للموضوع، تلك المقاومة الشديدة الغريبة التي أذهلته، كان يقول:

كان لدي شعور أنني قد دفعت إلى حافة العالم، وما كان ذا أهمية لاهبة عندي كان باطلاً عند الآخرين، بل سبب للخوف حتى، خوف مم؟ لم أستطع أن أجد تفـسيراً لهذا، على كل حال، لم يكن هناك ما ينافي الطبيعة أو العقل أو ما يزعـزع العـالم إذا اعتقد الناس بوجود حوادث تتخطى مقولات المكـان والزمـان والـسببية المحـدودة، فالمعروف عن الحيوانات أنها تحس بهبوب العاصفة والزلزال قبل وقوعهمـا، وفـي الأحلام أحلام استشرفت موت أشخاص معينين، وهناك ساعات توقفت في لحظة موت زيد من الناس، وأقداح تكسرت في لحظة حرجة، هذه الأشياء كلها كانت أشياءً مفروغاً منها في عالم طفولتي، وها أنا ذا الآن أبدو وكأنني الشخص الوحيد الذي اتفـق لـه أن

سمع بها، ساءلت نفسي بكل جدية عن نوع العالم الذي وقعت فيه، بكل وضوح، كـان عالم المدينة لا يعلم شيئاً عن عالم الريف، العالم الحقيقـي، عـالم الجبـال والغابـات والأنهار والحيوانات وأفكار الله (النبات والكريستال)، لقد وجدت هذا التفسير مريحـاً، وفي كل الأحوال، عزز تقديري لنفسي.

أما ما الذي حفز هذا الفتى ذا الميل الفلسفي إلى دخول عالم الطب فيظل أمـراً مجهولاً إلى حد ما بلغه علمنا، ربما كان ذلك تحت تأثير الاقتداء بجده الذي كان متميزاً جداً زمن همبولت، لكنه هو نفسه وصف الحوادث الغريبة التي جعلتـه يتحـول فـي الشهور الأخيرة من دراسته الطبية من الطب والجراحة إلى الطب النفسي.

عندما كان يتابع درس المقررات، كان في أيام الأحد يقرأ في نهم شديد كانـت وغوته وهارتمن وشوبنهاور ونيتشه، لكنه، هنا أيضاً، وجد أنه عندما كـان يريـد أن يتكلم مع أصدقائه عن هؤلاء الفلاسفة لم يكن أحد منهم يريد أن يسمع عنهم، كان كـل ما يريده أصدقاؤه هو الوقائع، وكان كل ما عنده لهم هو الكلام- إلى أن كان ذات يـوم حدث فيه شيء قاس وبارد كالفولاذ.

كان في غرفته يدرس، والباب نصف مفتوح على غرفة الطعام، حيث كانـت أمه تحيك شيئاً لها أو لأولادها قريباً من النافذة، عندما صدرت طلقة عالية، كأنها طلقة مسدس، حين الطاولة الدائرية المصنوعة من خشب الجوز انقصفت من الحافة إلى مـا بعد المركز- كانت طاولة من خشب الجوز الصلب المجفف والمنشف على مدى سبعين عاماً، بعد أسبوعين، عاد طالب الطب الشاب إلى بيته ذات مساء، فوجد أمه وأخته ذات الأربعة عشر عاماً والخادمة في هياج شديد، فقبل حوالي ساعة، صدرت طلقـة تـصم الآذان من جوار "بوفيه" ثقيل من القرن التاسع عشر، فقامت النسوة بفحصها مـن دون أن يجدن علامةً فيها، لكن كانت بالقرب منها مائدة عليها سلة خبز وجد بونـغ سـكين الخبز فيها، وكان ذا نصل فولاذي، قد تكسر قطعاً: كانت قبضته في زاوية من الـسلة، وفي الزوايا الأخرى كلها قطعة من النصل، حتى آخر يوم من حياته، ظل يحتفظ بقطع هذه الحادثة الحسية.

بعد بضعة أسابيع، علم من أقربائه المهتمين باستحضار الأرواح أن لديهم "وسيطة" medium، وكانت في الخامسة عشر والنصف، كانت تعرض لها حالات سرنسة (سير في أثناء النوم) وظاهرات روحية، دعي يونغ إلى المشاركة، وكان تخمينه الذي بدا له على الفور أن الظواهر التي حدثت في بيت والدته ربما لها صلة بهذه الوسيطة، انضم إلى الجلسة، وظل طوال السنتين التاليتين يدون ملاحظاته في منتهى الدقة، إلى أن بدأت الوسيطة تخدعه بعد أن شعرت بقواها تخونها، فانصرف عنها.

في تلك الأثناء- وكان لما يزل في مدرسة الطب- وفي الوقت المناسب، حان وقت امتحان الدولة، لم يكن أستاذه في علم النفس "يثير الاهتمام تماماً" في تقديره، زد على ذلك أن الطب النفسي في ذلك الزمان كان ينظر إليه في ازدراء، ولذلك احتفظ حتى النهاية، من أجل أن يستعد، بكتاب الطب النفسي الموسوم بالكتاب التعليمي في الطب النفسي من تأليف كرافت إبنغ[1] الذي فتحه بهذه الفكرة غير الواعدة: "لننظر الآن ما ينبغي أن يقوله طبيب نفسي عن نفسه".

مبتدئاً بالمقدمة قرأ ما يلي: "لعل الأمر يرجع إلى غرابة الموضوع وحالته غير المكتملة من البسط أن وصمت كتب الطب النفسي بشيء قليل أو كثير من الذاتية"، وبعد بضعة أسطر، وصف المؤلف الاختلالات العقلية بـ"أمراض الشخصية"، فكان أن بدأ قلب القارئ يدق على الفور، وكان عليه أن يتوقف ويسحب نفساً عميقاً، كانت حماسته شديدة، لأنه، كما قال: "اتضح لي، في ومضة تنور، أن الهدف الوحيد الممكن بالنسبة لي هو الطب النفسي"، فهنا، وهنا فقط، الميدان التجريبي الذي تجتمع عنده الحوادث الروحية والبيولوجية.

2- الطبيب البحاثة: الفترة الأولى (1900- 1907):

في 10 كانون الأول 1900، تسلم كارل يونغ ذو الخمسة والعشرين عاماً منصب طبيب مساعد أول في عيادة برغلزلي للطب النفسي بتسورش، تحت إشراف أويغن بلويلر الذي يعترف له يونغ بأنه أول اثنين تتلمذ عليهما، وكان الثاني بيير جانيه، من مستشفى سالبترييز بباريس، الذي درس عليه فترة من العام 1902، وبإشراف

(1) Krafft-Ebing, Leherbuch der Psychiatrie.

بلويلر، أكمل أطروحته لنيل الدكتوراه، وكانت بعنوان في بسيكوباثولوجية ما يسمى بالظاهرات الغيبية (الأعمال الكاملة، المجلد 1)، حلل فيها الوسيطة والجلسات على مدى سنتين من مغامرته في عالم الغيب، مع مراجعة ما نشر من دراسات أولى عن السرنمة والصرع الهستيري وفقدان الذاكرة وحالات أخرى ذات صلة بالحالات الشفقية، والذي يلفت الانتباه هنا أن في هذا العمل الباكورة ظهرت على الأقل خمسة موضوعات رئيسية قدر لها أن تتكرر كمعالم ثابتة في جميع أعمال يونغ اللاحقة:

الأولى، استقلال المحتويات النفسية الخافية أو غير الموعية، ففي حالات شبه السرنمة أو الاستغراق، قد يستولي على السلطة مثل هذه العناصر المستقلة، محدثاً "فعاليات ذاتية" من أنواع مختلفة: رؤى هلوسية، أو أحاسيس أو أصوات (قد تفسر كـ"أرواح")، أو حركات أو كتابات تلقائية، الخ، فإذا قوي بمرور الوقت تكوين مثل هذه العقدة المستقلة، أمكن نشوء شخصية ثانية "خافية" أو لاواعية، تستطيع أن تتولى القيادة في ظرف ارتخاء الرقابة الواعية، في حالة وسيطته، استطاع يونغ أن يتعرف في اختباراتها الأخيرة إلى مصادر الكثير من شواردها الخيالية، ملاحظاً أنه حتى في سن المراهقة التي تجري فيها عقدة الأنية القادمة تحدث انشطارات مشابهة.

وهذا ما أتاح له طرح فكرة ثانية قدر لها أن تظل أساسية في تفكيره: ونعني أن لهذا الاضطراب البسيكولوجي مغزى غائياً ووقائياً، ومع ذلك، يشير إلى الأمام، ويهب الفرد "وسيلة الفوز"، التي لولاها لخضع للظروف المهددة.

النقطتان الثالثة والرابعة اللتان تظهران في هذه الورقة تنفيان أن تكون الخافية [= اللاوعي] مجرد حامل ذكريات غائبة عن الواعية، وإنما هي أيضاً عامل استقبال حدسي "يتجاوز كثيراً ما عند العقل الواعي منه"، على هذه النقطة الأخيرة استشهد يونغ بكلمات الطبيب النفسي الفرنسي، ألفرد بينيه، ومفادها أن "الحساسية الخافية للمريض بالهستيريا تزيد حدتها في حالات معينة خمسين مرة على ما لدى شخص عادي منها".

أخيراً، بيّن يونغ في هذه الورقة الأولى، التي جاءت بعد ممارسة وخبرة طويلتين، أن الوسيطة الشابة جاءت في أحد الأيام ووجهها يطفح بشراً بما "أوحته" إليها الأرواح من مفهوم ميثولوجي غريب عن الكون، شبيه بـ"منظومات" غيبية متفرقة في

أعمال ما كان من الممكن أن تصل إليها هذه الفتاة، فقد كانت هذه المنظومات مكونةً من عناصر متشظية من مصادر يمكن التعرف إليها، أما منظومتها هي فقد ضم بعضها إلى بعض فيما دون، أو فيما وراء، ذهنها الواعي، وقدمت نفسها إليها صورةً مكتملة التكوين، وقد خلص يونغ إلى استنتاج، كما بسطه في كتاباته اللاحقة، مفاده أن في النفس الإنسانية قوة نمذجة موروثة يمكن لها في أزمنة مختلفة، من دون أن تكون ثمة صلة فيما بينها، أن تطلق إطلاقاً عفوياً مجموعاتٍ متماثلةً من شوارد الخيال، بحيث، كما يبين في عمل لاحق، "لو أن جميع عقائد العالم انقطعت بضربة واحدة، لعادت الميثولوجيا، ولعاد التاريخ الديني برمته مع الجيل التالي".

في العام 1903، أنشأ هذا الشاب الألمعي في عيادة برغلزلي مختبراً للبسيكوباثولوجيا [= علم النفس الأمراضي] التجريبية، حيث شرع مع نفرٍ من الطلبة، يساعده الدكتور فرانتس ركلن، في درس الرجع [= ردود الأفعال] النفسية بواسطة اختبارات التداعي [= تداعي الخواطر]، المفهوم الأساسي الذي قام عليه هذا المنهج هو الشدة العاطفية (بحسب مصطلح بلويلر: "حالة عاطفية يصاحبها تنبه عصبي جسماني")، من حيث إنها قوة جامعة تتألف عندها تكوكبات من الأفكار، سواء في الواعية أو في الخافية، من حيث إن الأنية الواعية نفسها، وكذا جملة الأفكار التي تنتسب إليها، ليست غير هذا "المجمع ذي الشدة الشعورية أو العاطفية".

في مؤلفه الموسوم ببسيكولوجية العته المبكر[1] [= الاسم القديم للفصام schizophrenia]– وهو العمل الذي يتوج هذه الفترة، وقد أرسله إلى فرويد فيما بعد– يصرح يونغ:

الأنية هي التعبير البسيكولوجي عن جملة إحساسات البدن التي تجمعت فيما بينها على هيئة عرًى وثيقة، ولذلك كانت شخصية المرء أقوى مجمع أو عقدة complex، وتثبت أمام العواصف البسيكولوجية (إن واتتها صحة جيدة)، [لكن] الواقع يحذرنا بأن دورة الأفكار المتمركزة في الأنية تقطعها قطعاً مستمراً أفكار ذات شدة شعورية، أي عواطف، فوضع محفوف بالخطر يقذف بلعبة الأفكار الهادئة جانباً ويضع

(1)The Psychology of Dememtia Praecox

في مكانها مجمعاً (أو عقدة) من أفكار أخرى ذات شدة شعورية أو عاطفية قوية جداً، إذن، السجع الجديد يلقي بكل شيء آخر إلى الخلف، وهو في الوقت الراهن الأظهر لأنه يحظر كلياً جميع الأفكار الأخرى، فعندما تمس كلمة الاختبار وتنشط تداعيات ذات شدة عاطفية لدى الشخص المختبر، تقوم الكلمة المحرضة بالكشف عن الخبء من "حوادث" حياته.

وإنما اكتسب يونغ أول شهرة له في حياته الطبية بفضل بواكير منشوراته المتعلقة بهذا البحث[1].

في العام 1903، تزوج يونغ من إمّا راوشنباخ، التي قدر لها أن تصبح أماً لأربع بنات وابن واحد، وأن تظل معينةً لزوجها وثيقة الاتصال به حتى يوم وفاتها في العام 1955، بعد سنتين من زواجه، أصبح يونغ كبير أطباء العيادة، وعين محاضراً في الطب النفسي بجامعة تسورش، حيث تعامل بصفة رئيسية مع التنويم المغناطيسي والأبحاث المتعلقة بالسرنمة والأفعال التلقائية automatisms والهستيريا الخ، وفي قاعة المحاضرات حدثت معجزة صغيرة أكسبت ممارسته العملية بعداً كبيراً:

امرأة في منتصف العمر تمشي على عكازين تقودها خادم دخلت القاعة ذات يوم، كانت تشكو منذ سبعة عشر عاماً من شلل مؤلم في ساقها اليسرى، وعندما أجلسها على كرسي مريح وطلب منها أن تحكي قصتها، مضت في سرد حكايتها في إسهاب ليس له نهاية، حتى اضطر أن يقاطعها أخيراً: "طيب، الآن ليس لدينا وقت لهذا الكلام الكثير، أنا سأنومك"، أغمضت المرأة عينيها وذهبت في غيبوبة عميقة من غير تنويم أبداً، مسترسلةً، في غضون ذلك، في كلامها، تروي أبرز أحلامها، كان الوضع بالنسبة للمدرس الشاب مربكاً، غير مريح، وأمام طلابه العشرين كان في غاية الحرج، وعندما حاول إيقاظها، باءت محاولته بالفشل، فأصابه ذعر شديد، لم تصح إلا بعد مرور عشر دقائق، وعندما أفاقت كان بها دوار وارتباك، قال لها: "أنا الطبيب، كل شيء على ما يرام"، لم يكد ينتهي من كلامه حتى هتفت فرحة: "لكنني شفيت!" ثم ألقت بعكازيها بعيداً

---

(1) جدير بالذكر أن يونغ هو أول من أطلق على هذه "المجمعات" اسم "العقد" أو "المركّبات"، قبل فرويد وغيره.

وشرعت تمشي، عندئذٍ التفت يونغ إلى تلاميذه، وقد غلى الدم في عروقه ارتباكاً: "الآن رأيتم ماذا يمكن للتنويم أن يفعله!"، على حين أنه لم تكن لديه أدنى فكرة عما حدث، غادرت المرأة المكان وهي في أحسن معنوياتها لكي تعلن شفاءها، وتعلن يونغ ساحراً على الملأ!

3- الطبيب البحاثة: الفترة الثانية (1907- 1912):

بدأت معرفة يونغ بكتابات فرويد في العام 1900، وهي السنة التي نشر فيها هذا الأخير كتابه في تأويل الأحلام الذي قرأه يونغ بناءً على اقتراح بلويلر، لكنه لم يكن يومئذٍ مهيئاً لفهمه، بعد ثلاث سنوات، رجع إلى الكتاب، فوجده يقدم له خير تفسير لما كان قد وجده في "آلية" الكبت التي لاحظها في اختبارات تداعي الكلمات، غير أنه لم يستطع أن يسلم برد فرويد "محتوى" الكبت إلى رض جنسي ليس إلا، فقد كان استطاع من ممارسته الشخصية أن يشخص حالات [...] لعبت فيها مسألة الجنس دوراً تابعاً، حيث كانت عوامل تقف في المقدمة- مثلاً، مشكلة التكيف الاجتماعي، والغم الناشئ عن ظروف مأساوية في الحياة، واعتبارات الجاه والنفوذ، وهكذا.

افتتح يونغ مبادلةً مع فرويد بأن أرسل إليه في العام 1906 مجموعة بواكير أوراقه، وكانت بعنوان دراسات في تداعي الكلمات، لقيت من فرويد استجابةً اتسمت باللطف والكيْس، ثم ذهب يونغ يزوره في فيينا، تقابلا وليس معهما عصارى ذلك اليوم أحد، وظلا يتحدثان طوال ثلاث عشرة ساعة من دون انقطاع، في السنة التالية، أرسل يونغ إلى فرويد مقالته حول بسيكولوجية العته المبكر، فدعاه إلى زيارته في فيينا.

في السنة التالية، 1908، جاء يونغ إلى فيينا للمشاركة في أعمال المؤتمر الأول للتحليل النفسي، وهناك التقى بالقسم الأعظم من تلك الصحبة المتميزة التي قدر لها في السنوات التاليات أن تعرف العالم بحركة التحليل النفسي، وفي الربيع التالي، 1909، وجد يونغ نفسه مرة أخرى في فيينا، وفي هذه المناسبة أنهى إليه فرويد- وكان يكبره بتسعة عشر عاماً- أنه يتبناه ويعتبره "ابنه البكر" وينصبه خليفة له و"ولياً لعهده" Dauphin، لكن يونغ عندما سأل "أباه" رأيه في موضوع الاستشراف precognition والبارابسيكولوجيا، أجابه في حدة: "لغو لا معنى له".

الحادثة المرضية التالية حدثت في العام 1910، وهي السنة التي انعقد فيها المؤتمر الثاني لجمعية التحليل النفسي، حين اقترح فرويد، بل حتى أصر، على المعارضة المنظمة أن يعين يونغ رئيساً دائماً، **يقول يونغ:** ألح علي فرويد في هذه المناسبة **قائلاً:** "عزيزي يونغ، عدني ألا تتخلى عن النظرية الجنسية. فهي أساسية أكثر من كل شيء، انتبه، لابد أن نجعل منها دوغما وحصناً لا يتزعزع.

يتابع يونغ: قال هذا بعاطفة بالغة وبلهجة أب يقول لابنه: "عدني بشيء واحد، يا بني، أنك سوف تذهب إلى الكنيسة كل يوم أحد." سألته في شيء من الدهشة: "حصناً... ضد ماذا؟" أجاب: "ضد مد الوحل الأسود..." وهنا تردد لحظة ثم أضاف: "... للغيبيات Occultism."

يعلق يونغ قائلاً: قبل كل شيء، أجفلت من كلمتي "حصن" و"دوغما"، لأن هذه الأخيرة تعني إعلان إيمان لا مراء فيه، وإنما تعتمد الدوغما لقطع دابر الشك نهائياً، والدوغما لا علاقة لها بحكم علمي، بل بحض سيطرة شخصي.

يتابع يونغ: لقد كان هذا الشيء هو الذي أصاب صداقتنا في الصميم، إذ كنت أعلم أنه لن يكون في وسعي أن أقبل بمثل هذا الموقف، وما بدا لي هو أن فرويد كان يعني بـ"الغيبيات" كل ما تعلمه الفلسفة والدين عن النفس، بما في ذلك العلم المعاصر الناشئ، الباراسيكولوجيا، وكنت أرى نظرية الجنس، كالفلسفة والجنس، "غيبية"– أي فرضية لم يقم عليها الدليل، مثلها كمثل غيرها من فرضيات النظر العقلي، وكنت أرى أن الحقيقة العلمية قد تكون مرضيةً في الوقت الحاضر، لكن لا يصح أن نأخذ بها كما نأخذ بركن إيمان يصلح لكل زمان.

كان الاختلاف بين الاثنين كبيراً، ومع ذلك، صمما على العمل معاً حتى انعقاد المؤتمر التالي في العام 1912، في ميونخ، حيث كان فرويد لم تزل تطغى عليه أسطورة أوديب، أدار أحدهم الحديث عن أخناتون، مبيناً أن هذا الأخير، بسبب من موقفه السلبي من أبيه، قام بمحو الكتابات المنقوشة على نصب أبيه، وأن وراء إبداعه ديانة توحيدية تكمن عقدة أبوية، هنا غضب يونغ، ورد بالقول إن أخناتون كان مكرماً لذكرى أبيه (أمنحوتب الثالث) وأن حماسته كانت منصبة على اسم الإله "آمن" وحسب،

ثم إن الفراعنة الآخرين كانوا يحلون أسماءهم محل أسماء آبائهم، شعوراً منهم بأن لهم الحق في أن يفعلوا ذلك بما هم تجسيدات لنفس الإله، وهم مع ذلك لم يأتوا بدين جديد، لدى سماعه هذه الكلمات، سقط فرويد عن كرسيه مغشياً عليه!

يذهب كثيرون إلى أن انفصام عروة الصداقة بين الاثنين كان سببه قيام يونغ بنشر كتابه المغاير للفرويدية كل المغايرة، وكان بعنوان رموز التحول[1] غير أن هذا لم يكن رأي يونغ تماماً، على الرغم من أن الكتاب قد لعب دوراً في هذا الخصوص، يقول يونغ للدكتور بلنسكي:

الشيء الوحيد الذي رآه في عملي هو مقاومة الأب- رغبتي في تحطيم الأب، وعندما حاولت أن أبين له رؤيتي لليبيدو، كان موقفه مني يتسم بالمرارة والرفض، ثم إنني لم أستطع أن أضع مرجعية فرويد فوق الحقيقة.

بدأ توجه يونغ إلى كتابة عمله الحاسم والفاصل رموز التحول في العام 1909، وهي سنة رحلته إلى أمريكا، وكان بدأ لتوه دراسته للميثولوجيا، وفي سياق قراءاته، وقع على كتاب فريدرك كرويتسر عن الرمز والأسطورة عند الأقوام القديمة، الذي "ألهب مشاعره"، كما يقول، لقد عمل كمن به مس على جبل من المادة الميثولوجية، ومضى يقرأ كتابات الغنوصيين، وانتهى إلى اختلاط كلي، ثم عثر على شوارد خيالية لآنسة اسمها ميلر، وكانت من أهالي نيويورك، تولى نشرها صديقه المحترم تيودور فلورنوا في مجلة Archives de Psychologie، وقد راعته منها صفتها الميثولوجية التي ألفاها تفعل فعل "الحفاز" في أفكاره المختزنة في داخله، شرع في الكتابة، وكما قال في السنوات اللاحقة على تأليفه لهذا العمل المحوري في حياته:

لقد كان انفجاراً لجميع المحتويات النفسية، التي ما كانت لتجد لها مكاناً ولا متنفساً في ذلك الجو القابض من البسيكولوجيا الفرويدية ونظرتها الضيقة... كنت أكتب في أقصى سرعة، وسط زحمة ضغط الممارسة الطبية، من دون نظر إلى الزمن أو المنهج، لقد كان علي أن أقذف بمادتي مجتمعةً على نحو سريع مثلما كنت أجدها، لم

(1)Symbols of Transformation.

تكن لدي فرصة أترك فيها المجال لأفكاري لكي تنضج، وقع الشيء كله كانزلاق أرضي لم يكن في وسعي صده.

لقد جاءته السواد، من مصرية وبابلية وهندوسية وكلاسيكية وغنوصية وجرمانية وأمريكية- هندية- جاءته تتجمع حول شوارد امرأة أمريكية حديثة على حافة الانهيار الفصامي، لقد غيرت خبرة يونغ التي حصلها في سياق عمله وجهة نظره تغييراً كلياً في خصوص موضوع تفسير الرموز البسيكولوجية، يقول يونغ:

لم أكد أفرغ من المخطوط حتى اتضح لي معنى أن تكون لإنسانٍ أسطورة ومعنى ألا تكون له أسطورة، الأسطورة، يقول أحد آباء الكنيسة، هي "ما يؤمن به كل شخص في كل زمان وفي كل مكان"، من هنا كان الإنسان الذي يستطيع أن يعيش من دون أسطورة، أو خارجها، هو استثناء، فهو كمن استؤصل من جذوره، لا شيء يربطه بالماضي أو بحياة أسلافه المستمرة فيه، بل وحتى بالمجتمع البشري المعاصر، هذه الألعوبة الذهنية لم تستول أبداً على ذهنه، وربما كانت ثقيلة على معدته أحياناً، ذلك أن المعدة تنبذ منتجات الذهن لأنها لا تهضم، النفس psyche ليست بنت اليوم، بل يرجع نسبها إلى ملايين السنين، وما الواعية الفردية إلا زهرة وثمرة موسمية، نبتت من جذمور دائم تحت الأرض، وهي تجد نفسها على توافق مع الحقيقة إذا أخذت وجود الجذمور في حسبانها، لأن المادة الجذمورية هي أم الأشياء طرا.

لقد كان هذا الانزياح الجذري من التوجه الذاتي، والشخصي البيوغرافي بصفة أساسية في قراءة رمزية النفس، إلى توجه ميثولوجي، ثقافي- تاريخي، أرحب، هو الصفة المميزة لعلم النفس اليونغي، سأل نفسه: "ما الأسطورة التي تحياها أنت؟"، فوجد نفسه لا يدري:

لذلك، بطريقة أكثر طبيعية، أخذت على نفسي أن أعرف أسطورتي، واعتبرت هذا مهمة المهمات، ذلك أني- هكذا قلت لنفسي- كيف يمكن لي، وأنا أعالج مرضاي، أن أبيح لنفسي التدخل من أجل معرفة الشخص الآخر (المريض المعالج) إن كنت أنا نفسي لا أعرف نفسي؟ لقد كان علي أن أعرف الأسطورة اللاواعية أو ما قبل الواعية التي كانت تشكلني، من أي جذمور انبثقت، قادني هذا القرار إلى تخصيص سنين كثيرة

من حياتي أبحث فيها عن المحتويات الشخصية التي هي نواتج سياقات خافية، وأصوغ المناهج التي تتيح لي الكشف عن تبديات الخافية أو تعينني على ذلك الكشف.

إجمالاً وفي اختصار، كانت الأشياء الجوهرية التي اشتمل عليها هذا العمل المحوري هي: أولاً، أن "النماذج البدئية" Archetypes أو قواعد الأسطورة أمور مشتركة بين أفراد النوع البشري، لذلك فهي لا تعبر عن ظرف اجتماعي محلي ولا عن خبرة فردية لأي إنسان فرد، بل عن حاجات بشرية مشتركة، عن غرائز وإمكانيات، ثانياً، في تقاليد قوم من الأقوام، يتيح الظرف المحلي الصور والأخيلة التي تتبدى من خلالها الموضوعات النمونجية- البدئية في أساطير الثقافات الداعمة لها، ثالثاً، إذا خرج نهج حياة إنسان أو تفكيره عن عرف نوعه، بحيث تعقب ذلك حالة مرضية من فقدان التوازن، عصاب أو ذهان، فسوف تظهر أحلام وشوارد مشابهة للأساطير المتشظية، رابعاً، خير تفسير لمثل هذه الأحلام لا يكون بالرجوع إلى ذكريات الطفولة المكبوتة (اختزال reduction الموضوع إلى سيرة ذاتية)، بل بالمقارنة الخارجية مع الصور الأسطورية المشابهة (التوسيع amplification بحسب الميثولوجيا)، بحيث يتعلم المريض أن يرى نفسه خارجاً عن نفسه أمام مرآة الروح البشري، ويكتشف بطريقة القياس الطريق إلى أدائه الأوسع، الأحلام، في مذهب يونغ، هي الرجع الطبيعي الذي تؤديه المنظومة النفسية التي تقوم على التعديل الذاتي self-regulation، وبما هي كذلك، فهي تشير إلى الأمام، إلى إمكانية صحية أرقى، لا مجرد إشارة إلى الوراء، إلى حيث أزمات ماضية، إن وضع الخافية ذو صفة تعويضية compensatory عن الواعية، وإن نواتجها من الأحلام والشوارد، تبعاً لذلك، ليست تصحيحية وحسب، بل مستقبلية أيضاً: إذ تعطينا، لو قرأناها جيداً، مفاتيح للوظائف والنماذج البدئية التي تلح، في اللحظة، على الاعتراف بها.

4. الطبيب البحاثة: فترة المعلم (1912- 1946):

كانت الأعوام الواقعة بين بداية الحرب العالمية الأولى ونهاية الحرب العالمية الثانية ذروة النضج عند يونغ، لكن هذه الفترة بدأت مع حقبة عدم التوجه، فحتى قبل افتراقه عن فرويد، كانت كتابات يونغ عن الميثولوجيا قد حولت مركز اهتمامه من

عالم نور النهار، عالم الزمان والمكان والشخصيات، إلى عالم الظلمة الأبدية، عالم الأساطير، حيث الآلهة والإلهات والحور والقنطورات[1] والتنين الذبيح، في العام 1909، استقال من منصبه في عيادة برغلزلي، والسبب، كما يقول، يرجع إلى أنه كان مثقلاً بالعمل، إذ كان عليه أن يقوم بممارسات خاصة بلغت من الكثرة مبلغاً لم يعد يستطيع معه أداء مهماته.

في حوالي خريف العام 1913، طغت على يونغ وأقلقته كثيراً رؤى مرعبة تغرق فيها أوروبا كلها في بحر من الدماء، وفي آب التالي، نشبت الحرب العالمية: وكان الأمر كما لو أن انفجاراً عاماً ذا طبيعة فصامية من العقد المستقلة ذاتياً والشديدة العاطفية قد حطم إلى الأبد السطح الذهني من الفكر والحضارة الغربيين، في جزيرة السلام الوحيدة الباقية، قام يونغ، مثل عدد غير قليل سواه، في تلك السنين، بمهمة التنقيب في العمق عن تاريخ الإنسان الأوروبي الروحي، بغية التعرف إلى تشنجات التدمير الذاتي غير العقلاني، وإن أمكن، تجاوزها، في غضون ذلك، كانت أحلامه وشوارد خياله تكشف له عن النماذج البدئية من الداخل نفسها التي سبق له أن عرف بها باعتبارها ميثولوجيا عالمية، وكانت رسومه التزيينية تتطور فتصبح مندلات، دوائر سحرية، "كريبتوغرامات"[2] ذات صلة بالنفس المركزية أو الذات the Self، كتلك التي استخدمها الشرق على مدى قرون من حيث هي دواعم للتأمل، وكان يتساءل: "في أي أسطورة يعيش الإنسان في هذه الأيام؟" أو "ألم تعد لنا أسطورة؟"

ولعل من المناسب أن نلفت إلى أن جيمس جويس كان في تلك السنين في تسورش يؤلف روايته الأشهر عوليس، ولينين كان هناك أيضاً يعد لثورة عالمية، وكذلك كان هوغو بلْ وريتشارد هولسنبك وهانس آرپ وتريستان تزارا يخترعون الدادائية احتجاجاً على النظام العقلاني، على حين كان توماس مان في ألمانيا يشتغل على مواد الجبل السحري وأوزفالد شپنغلر ينقح مؤلفه النبوئي انهيار الغرب ويزيد فيه.

---

(1) من سكان جبال ثِساليا الأقدمين، صُوِّرتْ ككائنات أسطورية نصفها رجل ونصفها فرس.

(2) جاء في المغني الأكبر Cryptogram: شيء تلفطيري: مكتوب بأحرف سرية غير مفسَّرة.

ظهرت ثمرة تفكير يونغ في العام 1921 في عمله التذكاري (هو الآن المجلد السادس من الأعمال الكاملة) الأنماط البسيكولوجية وفي بسيكولوجية التفردن.

يعزو يونغ السبب الرئيسي في تمايز نماذج الأفراد إلى ما أسماه "وظائف الواعية الأربع": فشخص يؤثر وظيفة التفكير دليلاً في أحكامه وقراراته، وآخر يسير وراء الوظيفة الشعورية (العاطفية)، وبينما يجنح ثالث إلى اختبار العالم وأصدقائه معتمداً على الانطباعات التي تنقلها إليه حواسه نقلاً مباشراً، نجد آخر يعتمد على قدرته الحدسية والعلاقات الخفية والمقاصد والمصادر المسكنة الأخرى، بحسب هذه النظرة، بالإحساس والحدس ندرك "الوقائع" و"عالم الواقع"، أما الشعور والتفكير، فللتقويم والحكم، لكن يونغ لاحظ وبرهن- وهنا لباب حجته- أن واحدة فقط من هذه الوظائف الأربع تأخذ زمام القيادة في حياة الفرد، وفي العادة تؤازرها وظيفة واحدة فقط من الثنائي الآخر، من ذلك، مثلاً: التفكير يؤازره الإحساس، أو الإحساس يؤازره التفكير، واجتماع هاتين الوظيفتين (وهما الوظيفتان اللتان اتصف بهما الإنسان الغربي الحديث) يترك الشعور (العاطفة) والحدس مهملين، بل مكبوتان في الخافية، قابلان للتفعيل والانفجار كعقدتين مستقلتين، إما على هيئة نوبات شيطانية أو أمزجة لا ضابط لها.

يسمي يونغ مثل هذا الانقلاب، مثل هذا التحول في القيادة من عوامل واعية إلى عوامل خافية- يسميه "الانقلاب الضدي" enantiodromia، "الجري في الطريق الآخر"- وهو اصطلاح استعاره من هيراقليطس، الذي علم أن كل شيء ينقلب إلى ضده بمرور الزمن، كتب هيراقليطس:

من الحياة يأتي الموت، ومن الموت تأتي الحياة، من الشباب تأتي الشيخوخة، ومن الشيخوخة يأتي الشباب، من اليقظة يأتي النوم، ومن النوم تأتي اليقظة، نهر الخلق والتحلل لا يتوقف أبداً.

هذه الفكرة الأساسية في علم النفس اليونغي تنطبق على جميع أزواج الأضداد: فالمبادلات لا تجري بين الوظائف الأربع وحسب، وإنما أيضاً بين الميلين المتضادين للطاقة النفسية اللذين أسماهما يونغ: "الانبساط" Extraversion و"الانطواء" Introversion.

يذكر يونغ في سيرته الذاتية[1] أنه كان لاحظ ذلك حتى عندما كان عضواً في حركة التحليل النفسي، حيث كان فرويد قد اعتبر الجنس القوة البسيكولوجية وألفرد أدلر إرادة القوة، كان كل منهما "توحيدياً" (بالمعنى الديني، يؤمن بإله واحد) إلى درجة أن أياً منهما لم يكن يتحمل أي تناقض، أما يونغ فكان "تعددياً" (يؤمن بتعدد الآلهة)، وظل كذلك طوال حياته- أي أنه كان يعلم أن "الواحد" المطلق الذي لا يسمى [- الله الذي لا يدرك] يظهر في صور كثيرة، وهذه تظهر على هيئة أزواج متضادة، بحيث إن كل شخص لا يثبت عينيه إلا على واحد من زوجين بينما يكون ظهره مفتوحاً على الآخر، في حين أن الحكمة تقتضي أن يتعلمهما جميعاً، وأن يعترف بهما جميعاً، أيضاً بحسب كلمات هيراقليطس: "الخير والشر، الحرب والسلام، التخمة والجوع."

اعتمد يونغ اصطلاح الانبساط لكي يدل على وجهة الليبيدو[2] التي تتسم بانفتاح الذات على الموضوع object، تفكيراً وشعوراً وعملاً، بالنسبة إلى مطالب الموضوع أو جاذبيته، طوعاً أو كرهاً، كما اعتمد اصطلاح الانطواء، ويريد به تركيز الاهتمام على "الذات" subject، تفكيراً وشعوراً وعملاً، بالنسبة إلى مصالح المرء نفسه- همومه وأهدافه، مشاعره وأفكاره، غير أن كلاً من الموقفين قابل لأن ينقلب إلى ضده، وعندما يحدث هذا تظهر جميع المحتويات الأخرى من الخافية، كل منها يلوث الأخرى ويقويها ويربكها في "شواش" من العقد ذات العاطفية الشديدة، حتى لتخرج المرء عن طوره.

تقوم فلسفة يونغ على أن هدف الإنسان في الحياة، من الناحية البسيكولوجية، ألا يقمع ولا يكبت الجانب الآخر من نفسه، بل أن يعرفه، وبذلك يتمتع كلا الجانبين من النفس بكل ما في المرء من قدرات ويضعها تحت رقابته- بامتلاء المعنى، أن "يعرف نفسه"، وقد اصطلح على ملكة النفس التي يستطيع بها المرء أن يتحرر من مطالب زوج واحد فقط من الأزواج المتضادة- اصطلح عليها اسم "الوظيفة المجاوزة"

(1) يشير إلى كتاب أملاه يونغ على أنييلا يافيه وأوصى بألا يُنشر إلا بعد وفاته، وقد نُشرَ تحت عنوان حياتي: ذكريات، أحلام، تأملات.

(2) الطاقة النفسية عموماً، وليس الجنسية حصراً، كما عند فرويد.

transcendent function التي يمكن اعتبارها الوظيفة الخاصة (بالإضافة إلى التفكير والشعور والحدس والإحساس)، عند ملتقى الأزواج الأربعة الأخرى، و"الوظيفة المجاوزة" تعمل من خلال الترميز والمثلجة mythologization- أي، بتحرير الأسماء والأشياء من ارتباطاتها المدركة والمفهومة، وهي إذ تفعل إنما تتعرف إليها وإلى سياقاتها بما هي تمثيلات محدودة لملكاتنا الخاصة بالمجهول غير المحدود.

يميز يونغ بين "الرمز" symbol و"العلامة" sign، فرموز الحياة تصبح علامات عندما نقرؤها بالرجوع إلى شيء معلوم، كما هي الحال، مثلاً، في الصليب بدلالته على الكنيسة أو على صلب تاريخي، والعلامة تصبح رمزاً عندما نقرؤها بالرجوع إلى شيء مجهول- "الله" الذي لا يدرك من وراء أعمدة الصليب الأربعة- الذي ذهب إليه يسوع عندما ترك جسده على الأعمدة، أو ما هو خير من ذلك، الذي كان كامناً في الجسد المصلوب على الأعمدة، أو ما هو خير من ذلك بعد، الذي هو كامن في جوانية الأجساد عند نقاط تقاطع الخطوط المرسومة من الجهات الأربع، "التفردن" Individuation هو المصطلح الذي وضعه يونغ للدلالة على سياق الإمساك بزمام جميع الوظائف الأربع، بحيث يستطيع المرء، وهو مقيد إلى صليب هذه الأرض المحدودة ("جسد الموت هذا"، بحسب تعبير القديس بولس)، أن يفتح عينيه على المركز لكي يرى ويفكر ويشعر ويحدس التجاوز المستعلي، وأن يعمل بموجب هذه المعرفة، وهذا، في نظرنا، هو منتهى الخير، بل هو جماع الخير، في فكر يونغ وعمله جميعاً.

في العام 1920، قبل عام من نشره الأنماط النفسية[1]، قام يونغ بزيارة تونس والجزائر، حيث اختبر أول مرة العالم الكبير الذي يعيش فيه أناس دون ساعات جدارية أو يدوية، في انفعال شديد استطاع أن يصل ثمة إلى إدراك جديد في خصوص نفسية الأوروبي الحديث، ثم توسعت هذه التبصرة في عوالم أخرى عندما ذهب في العامين 1924 و1925 إلى نيومكسيكو، حيث تقابل وتحادث طويلاً مع هنود البويبلو الذين مازالت عندهم الشمس والمياه المحلية أشياء إلهية، لكن أهم رحلاته كان رحلته في

(1) نظر: كارل غ. يونغ، سر الزهرة الذهبية: القوى الروحية وعلم النفس التحليلي، بترجمة صادرة عن "دار الحوار"، اللاذقية، 1988.

العام 1926 إلى كينيا وجبل إلكون ومنابع النيل، حيث أتيح له أن يعرف معرفةً مباشرةً الجمال والنبل الأزليين وأهوال الليل في الحالة البدئية، ورحلة عودته على نهر النيـــل، وصولاً إلى مصر، أصبحت، كما وصفها هو، "دراما مولد للنور".

في العام التالي، أرسل إليه أحد كبار العلماء بالصينيات في تلك الحقبة، وهــو ريتشارد فلهلم، مخطوطاً تضمن نصاً خيمياوياً من الطاوية الصينية بعنوان سر الزهرة الذهبية[1]، يتناول مشكلة التركيز وسط الأضداد، ومن خلال هذا النص الصيني، يقــول يونغ، جاءه النور أول مرة على طبيعة الخيمياء الأوروبية والخيمياء الشرقية، فقد وجد أن الخيمياء التي تأسست على الفلسفة الطبيعية في القــرون الوســطى تــشكل جــسراً يوصلنا، من جهة، بالماضي إلى الغنوصية، ومن جهة ثانية، بالمستقبل إلى علم نفــس الخافية الحديث، زد على ذلك أن الخيمياء تمثل في الفكر الأوروبي تــوازن مــا كــان يشعر به يونغ دائماً من تأكيد أبوي (بطريركي) مغالٍ في الذكورة فيما اتفق عليه عــادة من صيغ اليهودية والمسيحية، بينما يلعب المبدأ المؤنث في الخيمياء الفلــسفية دوراً لا يقل أهمية عن دور المبدأ المذكر.

ثم حدث، وسط دائرة يونغ من الأصدقاء المحيطين به، أن فــصل لـــه إنبيــق خيمياوي alchemical retort جديد وحديث جداً في العقود الأخيرة من سني حياتـــه، في هيئة قاعة محاضرات، مفتوحة على السماء الصافية والمياه الزرقاء والقمم العاليـــة من لاغوماجيوري العليا، وابتداءً من العام 1923، دعيت كوكبة من العلماء من جميـــع أنحاء العالم سنوياً لكي يقرؤوا ويبحثوا، من مختلف منطلقاتهم العلمية، الأوراق المتعلقة بمسائل الفكر اليونغي، فكان من ذلك "محاضرات إرانوس" السنوية التي تلقى في ضيعة أسكونا التي تملكها مؤسستها السيدة أولغا فروبه- كبتين، كثير مـــن الأوراق الرئيـــسية التي تعود إلى سنوات يونغ الأخيرة قدمت إبان هذه اللقاءات، وإن إلقاء نظـــرة عـــابرة على أسماء العلماء الساهمين تكفي لبيان الهدف الذي كان يونغ يسعى إلى تحقيقه، ألا وهو أن "الأسوار الفاصلة أسوار شفافة"، وحيثما نفذت البصيرة إلى ما وراء الخلافات، تلاقت جميع الأضداد بعضها ببعض.

---

(1) المرجع السابق.

5- الشيخوخة والتقاعد (1946- 1961):

تطورت هواية طفولته (وكان يهوى بناء البلوكات)، فاتخذت لها شكل تشييد بيت حقيقي عندما بلغ منتصف سني عمره، في بولنغن، على ضفاف بحيرة تسورش، اشترى قطعة أرض، وراح يمارس عليها هوايته على غير عجل، فبنى لنفسه قلعةً حجريةً أسماها "البرج"، ظل البرج يتبدل في هيئته على مر السنين، كان بمثابة قلعة الأحلام أو نافذتها على الأبدية، ثم راح يرممه، بعدما استقال من مناصبه التدريسية في العام 1946 من جامعة بازل، وانصرف إلى أداء المهمات النهائية لحياته التي ما برحت تتطور.

قد سبق له، في العام 1909، في أثناء نزوله الخطر وحيداً إلى الهاوية المنتجة للصور، أن لفت انتباهه تكرار أنماط معينة من أشخاص تأتيه في شوارد الأحلام، وكانت توحي له بأشخاص سبق أن عرفهم في دراسته للميثولوجيا:

صرفت اهتماماً شديداً- كما يصرح- في محاولة فهم كل صورة على حدة، كل مادة من المواد الروحية أو النفسية، وأن أصنفها علمياً- كلما كان ذلك ممكناً- وفوق هذا كله، أن أجدها في الحياة الفعلية.

ففي جلساته مع مرضاه، عندما كانوا يأتونه بأحلامهم، يوماً بعد يوم، كان يتعرف إلى أنوارها ويصنفها ويجهد لأن يقوم هذه الأنوار: أفضت به، في النهاية، إلى تعرفه إلى جملة من الشخوص القديمة التي لابد أن لعبت دوراً على مر الزمان، من خلال أحلام وأساطير النوع البشري قاطبة، في الأوضاع المتغيرة أبداً وفي المواجهات والأساليب، بحيث يمكن التنبؤ بها بمثل ما يمكن التنبؤ بشخوص مسرح "بنْشْ وجودي".

هذه هي الرموز التي اصطلح عليها تارة باسم "الصور البدئية" Primordial Images وطوراً باسم "النماذج البدئية" Archetypes، هذه النماذج البدئية اليونغية أشبه بـ"صور الحساسية" البدرية a priori عند كانت (المكان والزمان) التي تشرط جميع أنواع الإدراك ومقولات المنطق (الكمية والنوعية والعلاقة والكيفية) التي تقيد كل تفكير، وهي صور بدرية للشوارد الميثية:

[...] غير متعينة بمضمونها- كما يصرح- بل بشكلها فقط، ثم إلى درجة محدودة وحسب، والصورة البدئية لا تتعين بمضمونها إلا عندما تصبح واعية، وبالتالي تمتلئ بمادة الخبرة الواعية، غير أن شكلها... ربما يمكن مقارنته بالنظام المحوري للكريستال الذي يشيد بنية الكريستالين في السائل الأم، على الرغم من أنه ليس له وجود مادي في حد ذاته، فهذا يظهر، أولاً، بحسب الطريقة النوعية التي تتجمع فيها الإيونات والذرات، النموذج البدئي في ذاته فارغ وشكلي صرفاً، لا شيء غير إمكانية تمثيل أو تصوير أعطيت بدرياً a priori، الصور نفسها لا تورث، إنما الذي يورث هو الأشكال، وهي من هذه الناحية تتطابق من كل وجه مع الغرائز، التي تتعين هي أيضاً بالشكل فقط.

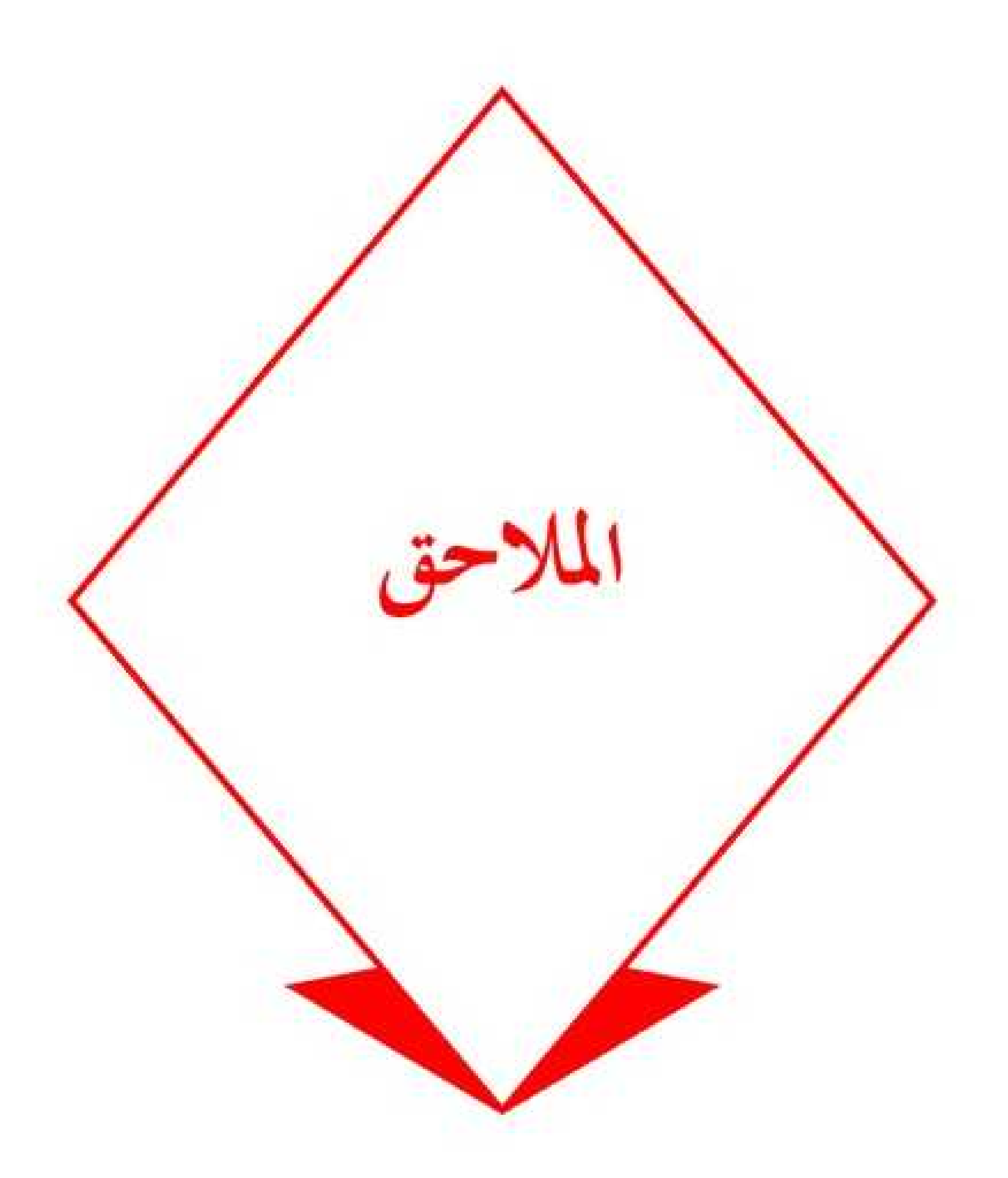
في جميع كتابات يونغ التي كتبها طوال حياته المديدة، كانت تبديات النماذج البدئية تظهر مرة بعد مرة، وفي شيخوخته، أجمل أدوارها في عمله المتقن الموسوم بعنوان (Aion 1951)، حيث عالج هنا أيضاً، في شيء من الإسهاب، صورة المسيح مرموزاً إليه بالسمكة.

بعد وفاة زوجته في العام 1955، التي كانت ضربةً أليمةً له، عمد يونغ إلى العمل على فكرة جديدة لكي يزيد في تشييد "برجه"، أي تشييد نفسه- يريد بذلك تمديد الواعية المتحققة- في سن الشيخوخة.

كذلك فقد ختم دراسته للخيمياء التي استغرقت ثلاثين عاماً بعمله الأخير المعنون: Mysterium Coniunctionis (سر الجمع)، حيث، كما يصرح في ارتياح:

أعطيت بسيكولوجيتي مكانها أخيراً في الواقع، فنهضت على أسسها التاريخية، بذلك انتهت مهمتي، وفرغت من عملي، وهي تستطيع أن تقف الآن.

مات يونغ، بعد مرض قصير، في منزله في كسنخت، تسورش، في 6 حزيران 1961.


الملاحق



توجهات فلسفية:

- إطلاقية absolutism.
- سخافوية absurdism.
- صدفوية accidentalism.
- جمالية aestheticism
- لاأدرية agnosticism.
- لاأدرية قوية strong agnosticism.
- لاأدرية ضعيفة weak agnosticism.
- إيثارية altruism.
- لاسلطوية anarchism.
- احيائية animism.
- تشبيهية Anthropomorphism.
- أرسطوية – أرسطية Aristotelianism.
- زهدية Asceticism.
- لاإلهية. atheism
- لاإلهية قوية strong atheism.
- لاإلهية ضعيفة weak atheism.
- ذرية atomism.
- استبدادية Authoritarianism.
- آلية automatism.
- سلوكية behaviorism.
- بوذية Buddhism.

- رأسمالية capitalism.
- ديكارتية Cartesianism.
- فلسفة مسيحية Christianism.
- كلاسيكية classicism.
- جمعية collectivism.
- شيوعانية communalism.
- شيوعية communism.
- اصطلاحية conceptualism.
- كونفوشية Confucianism.
- تتابعية consequentialism.
- إنشائية Constructivism= ايبستمولوجيا إنشائية constructivist
- معرفية epistemology.
- كونية cosmotheism.
- تفكيكية deconstructionism.
- خللية defeatism.
- ربوبية Deism.
- حتمية determinism.
- دوغماتية dogmatism.
- مثنوية dualism.
- حركية dynamism.
- إنتقائية Eclecticism.
- مذهب المساواة Egalitarianism.
- الأنا Egoism.
- تجريبية Empiricism.
- ظاهراتية مرافقة epiphenomenalism.

- أساسوية essentialism.
- وجودية existentialism.
- خارجية (فلسفة) externalism.
- جبرية Fatalism.
- شكلية formalism.
- أصولية (فلسفة) foundationalism.
- فرويدية Freudianism.
- وظيفية functionalism.
- الجنوستسزمية Gnosticism.
- اللذّة Hedonism.
- تاريخانية historicism.
- إنسانية humanism.
- مثالية idealism.
- خلودية immortalism.
- لاحتمية indeterminism.
- فردية individualism؛
- أدواتية instrumentalism.
- تثقيفية Intellectualism.
- داخلية (فلسفة) internalism.
- لامنطقية irrationalism.
- إسلاموية Islamism.
- يهودية (فلسفة) Judaism.
- كانتية Kantianism.
- تشريعانية legalism.
- ليبرالية- تحررية liberalism.

- ليبرتيانية libertarianism؛
- إيجابية منطقية logical Positivism.
- منطقية logicism.
- مانوية Manichaeism.
- ماركسية Marxism.
- مادية materialism.
- مادية جدلية dialectical Materialism.
- ميكانيكية (فلسفة) Mechanism.
- فلسفة عقلية Mentalism.
- حداثوية modernism.
- وحدانية Monism.
- توحيد monotheism.
- إطلاقية أخلاقية moral absolutism.
- نسبوية أخلاقية moral relativism.
- روحانية Mysticism.
- طبيعانية naturalism.
- كونفوشية جديدة Neo-Confucianism.
- أفلاطونية جديدة Neo-Platonism.
- عدمية nihilism.
- اسمية nominalism.
- لا- إدراكية non-cognitivism.
- نكران- الإلهية nontheism.
- موضوعية objectivism.
- تفاؤلية Optimism.
- سلمية Pacifism.

- وجودية Pantheism.
- تشاؤمية Pessimism.
- ظاهراتية phenomenalism.
- جمعية Pluralism.
- تعدد- الإلهية polytheism.
- إيجابية positivism.
- ما بعد الحداثة post modernism.
- براغماتية pragmatism.
- احتمالية probabilism.
- نفسية Psychologism.
- فيثاغورسية Pythagoreanism.
- عقلانية rationalism.
- عقلانية قارية continental rationalism.
- واقعية فلسفية Philosophical realism.
- اختزالية reductionism.
- اختزالية انطولوجية ontological reductionism.
- اختزاليـــة منهجيـــة Occam's Razor))Methodological reductionism.
- اختزالية نظرية theoretical reductionism.
- اختزالية علمية scientific reductionism.
- اختزالية لسانية linguistic reductionism.
- اختزالية جشعة greedy reductionism.
- اختزالية تحليلية analytical reductionism.
- نسبوية relativism.
- نسبوية أخلاقية moral relativism.

- نسبوية لسانية= نسبوية لغوية linguistic relativism.
- نسبوية منهجية methodological relativism.
- تمثيلية representationalism.
- رومانسية (فلسفة) = رومانسوية romanticism.
- مدرسية Scholasticism.
- علموية scientism.
- علمانية secularism.
- إحساسية sensationalism.
- شكوكية فلسفية Philosophical skepticism.
- داروينية اجتماعية Social Darwinism.
- اشتراكية= اجتماعية socialism.
- ذاتوية Solipsism.
- صوفية Sophism.
- روحانية spiritualism.
- رواقية Stoicism.
- فاعلية subjectivism.
- مثنوية مادية substance dualism.
- طاوية Taoism.
- إلهية theism.
- طوطمية Thomism.
- توتيلارية totalitarianism.
- ما وراء الإنسانية= بعد- إنسانية transhumanism.
- نفعية Utilitarianism.
- حياتية Vitalism.
- زرادشتية Zoroastrianism.

جدول زمني للفلاسفة الغربيين:

1- الفلاسفة الغربيين والعرب/ المسلمين:

أ- فلاسفة كلاسيكيين:

1) 600- 500 ق. م.

2) 500- 400 ق. م.

3) 400- 300 ق. م.

ب- فلاسفة هيلينيستيين:

1) 300- 200 ق. م.

2) 200- 100 ق. م.

3) 100- 0 ق. م.

ج- فلاسفة عصر الرومان:

1) 0- 100م.

2) 100- 200م.

3) 200- 400م.

د- فلاسفة العصر من القرون الوسطى الغربيين:

1) 400- 500م.

2) 500- 800م.

3) 800- 900م.

4) 900- 1000م.

5) 1000- 1100م.

6) 1100- 1200م.

7) 1200- 1300م.

8) 1300- 1400م.

9) 1400- 1500م.

هـ- أوائل الفلسفات الحديثة:

1) 1500- 1550م.

2) 1550- 1600م.

3) 1600- 1700م.

4) 1600- 1650م.

5) 1650- 1700م.

6) 1700- 1750م.

7) 1750- 1800م.

و- الفلاسفة الحديثون:

1) 1800- 1850م.

2) 1850- 1875م.

3) 1875- 1900م.

ز- الفلاسفة الحديثين المتأخرين:

1) 1900- 1925م.

2) 1925- 1950م.

الفلاسفة الغربيين والعرب/ المسلمين:

فلاسفة كلاسيكيين:

(600- 500 ق. م.)

- تالس من ميليتوس- كل شيء يأتي من الماء.
- أناكسيماندر من ميليتوس- التطور غير المحدود.
- أناكسيمينيس من ميليتوس- أصل الكون هو الهواء.
- فيثاغورس من ساموس- الكون رياضي والأرواح خالدة.
- كزينزفانس من كولوفون- شكوكي.

(500- 400 ق. م.)

- هيراكليتوس من ايفيسوس- كل شيء من نار.
- بارسينيدس من ايليا- كل شيء مكون من مادة متشابهة.
- بروتوغوراس من ابدريا- صوفي، نسبوي.
- زينو من ايليا- الحركة غير ممكنة منطقياً.
- ايسبيدوكليس من اكراغاس- أربعة عناصر.
- هيبياس- صوفي.
- ليوكيبوس من ميليتوس- مذهب ذري، مذهب حتمي.
- اناكساغوراس من كلازومينيا- الترتيب أمر عقلي، مذهب ذري.
- أرخيلاوس (فيلسوف)- تلميذ أناكساغوراس.
- ديموكريتوس من ابديرا- مذهب ذري.
- سقراط من أثينا- فضيلة، جدلية، حقيقة.

(400- 300 ق. م.):

- Aristippus of North Africa- Cyreniac. Hedonism.
- Antisthenes of Athens- Cynic. wise can't be fooled,
- denied contradictions.
- Xenophon of Greece – history.
- Plato of Athens - idealism, polity.
- Diogenes of Greece - Cynic. individualist, independent
- Euclid of Greece – geometry.
- Aristotle of Stagira- social advocate, moderation,
- universal logic.
- Xenocrates - soul as numbers.
- Pyrrho of Elis – skeptic.

فلاسفة هيلينيستين:

(300- 200 ق. م.)

- Epicurus of Athens - atomism, hedonism
- Zeno of Citium - acceptance of objectivity allows.
- overcoming of passion.
- Timon - Pyrrhonist, skeptic.

- Archimedes of Syracuse - engineering, Pi, geometer
- Chrysippus of Soli - stoic, calculus.

(200– 100ق. م.)

- Carneades - light skeptic, probability.

(100– 0 ق. م.)

- Lucretius - Epicurean.
- Roman era philosophers.

(0– 100م.)

- Jesus - forgiveness, separation of ideas and people.
- Philo - allegorical method.
- Seneca - pro-suicide, stoic.

(100– 200م.)

- Epictetus - self-determination, desire as suffering.
- Marcus Aurelius – stoic.

(200– 400م.)

- Sextus Empiricus - skeptic, Pyrrhonist.
- Plotinus - neoplatonist, central unity, chaos at the
- periphery, humans as microcosms.
- Porphyry - student of Plotinus.
- Iamblichus of Syria - late neoplatonist, espoused theurgy
- Western Medieval era philosophers.

(400– 500م.)

- Saint Augustine - everything is in the present tense,
- original sin.
- Hypatia - Platonism, mathematics, "heretic".
- Pelagius - free will, anti-original sin.
- Cyril of Alexandria - Christ as a single person with two
- aspects, persecuted opposing philosophers.
- Nestorius - Christ as a dual man/God, "heretic".
- Proclus - late Neoplatonist.

(500–800م.)

- Boethius - logic, rationalist.
- Muhammad

(800- 900م.)

- al-Kindi - faith over reason.
- John the Scot - Johannes Scotus Erigena; free will,
- Pelagian, realist, pantheism, predestination, neoplatonic.

(900- 1000م.)

- al-Faràbi - God through logic, Aristotlean logic
- Platonian society.
- Saadia Gaon - linguistics, duty over pleasure.
- al-Razi - chemist and early scientific genius; God creates
- the universe by rearranging pre-existing laws

(1000- 1100م.)

- ابن سينا- برهان وجود الخالق من خلال السببية
- ابن جابيرول- الجوهر مقابل إرادة الله
- انسيلم من كانتيربوري
- الغزالي- revelationist

(1100- 1200م)

- ابيلارد
- ابن داوود- الإرادة الحرة
- بيتر لومبارد- تاريخ الفلسفة
- ابـن رشـد God's existence can be proven by reason (alone)
- مايسونيدس- reason to its extent, then faith
- القديس فرانسيس من أسيسي- ascetism

(1200- 1300م)

- فيبوناتشي- Fibonacci series of numbers

- روبرت غروستيستي- origin of light
- ألبرت العظيم- empiricism
- روجر بيكون- empiricism and mathematics
- توماس الأكويني- faith over reason, proofs of God
- Bonaventure - reason legitimate only as extension of faith, humans as footprints of divinity
- سيغيروس من برابانت- moral assessments: intuitive, egoistic, and normative
- بويثيوس من داسيا- religion as irrational

(1300- 1400م)

- دونس سكوتوس- formal distinctions
- مايستر إيكارت- pantheist revelationist
- جون ويكليف- secularism
- مارسيليوس من بادوا- chief function of gov't as mediator
- ويليام من اوكام- nominalist, demands necessity of an entity identified before existence, preference of clear arguments over convoluted ones
- غيرسونيد- matter is eternal religion can't conflict w/ reason
- بوريدان- nominalist, inertial motion
- كريسكاس- happiness through faith over reason

(1400- 1500م)

- كوسا- contradictions are solved through divinity
- لورينزو فالا- incompatibility of divine omnipotence and free will, humanism, criticized scholastic logic
- بيكو ديلا ميراندولا- unified theory, humanism

أوائل الفلسفات الحديثة:

(1500- 1550م)

- ايراسموس- humanism, free will, irreligious
- نيقولا ميكافيللي- leadership, success by any means, militarism
- توماس مور- theism, utopia, hedonism, humanism, ecclesiology
- كوبرنيكوس- rotation of planets, heliocentric
- بيتروس راموس- dialectical
- مارتن لوثر- theism, Biblical authority, ecclesiastical reform

(1550- 1600م)

- تيريسا من أفيلا- mystic
- مونتاني- classical skeptic
- جيوردانو برونو- heliocentrism, pantheism, infinite matter
- سواريز- voluntaristic law
- جون كالفن- theism, divine sovereignty

(1600- 1700م)

- جوهان كيبلر- elliptical heliocentrism
- بيير كارون- skepticism
- ميرسين- theist anti-skeptic
- فرانسيس بيكون- empiricist
- هوغو غروتيوس- natural law theory of society
- غاليليو غاليلي- heliocentrism, scientific method
- هربرت من تشيربوري- innate ideas

- بيير غاسيندي- mechanistic empirical
- اليزابيث- skeptical of mind-body dualism

(1600- 1650م)

- الملكة كريستينا- skepticism
- رينيه ديكارت- heliocentrism dualism, rationalist, skepticism overcome by certainty
- بيير دي فيرما- mathematics, probability
- توماس هوب- pessimistic about human nature, obedience, Leviathan
- فيلمر - divine monarchy

(1650- 1700م)

- جوزيف غلانفيل- anti-empirical skeptic, anti-atheist
- ارنولد جويلنيكس- anti-dualist
- لويس باسكال- pro-faith, fideistic mathematician
- هنري مور- compatibility of faith and reason, theistic
- غيرارد غورديسوي- dualist
- بيير نيكول - egoism
- رالف كودورث- immutable morality
- مارغريت كافينديش- spiritual materialist feminism
- انتوني ارنولد- logic
- ريتشارد كومبيرلاند- anti-egoist, universal benevolence
- جاك روال- animal mechanism
- سيمون فوشر- skepticism
- روجر بويل- chemist, mechanist
- نيقولا ماليبرانش- uncausality
- صاموئيل بوفيندورف- social contract

- باروخ سبينوزا– metaphysics, God, unity of existence, – dual natures, thought and extension, practical knowledge
- إسحاق نيوتن– physics, gravity
- آن كونوي– universal substance, monad
- بيير ريجي– interaction of accidentally conjoined substances accepted on faith
- جون لوك– empiricism, human nature, majority rule
- داماريس ماشام– feminist
- جون تولاند– rational theism
- بيير بايل– fideist, skepticism, Pyrrhonist
- – مادلين دي سوفر– human nature

(1700– 1750م)

- Samuel Clarke - obligation to worship, Newtonian.
- Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury - moral
- sense without God.
- John Norris – Malebrancian.
- Gottfried Leibniz - timeless 'monads', relationism.
- George Berkeley - idealism, empiricism.
- Catherine Cockburn - empiricism, rational morality.
- Giambattista Vico - genius-centered historian.
- Bernard Mandeville - egoist.
- Francis Hutcheson - greatest happiness principle, moral
- sense.
- Joseph Butler - conscience as moderation of self-love.
- Christian Wolff - fatalism, rationalism.
- John Gay (philosopher) - theistic roots of utilitarianism.
- David Hume - never knowing causes, empiricism,
- morality as passion.

- Julien La Mettrie - materialist, physician genetic
- determinist.
- David Hartley - mechanisms for ideas.
- Charles de Secondat, Baron de Montesquieu -
- skepticism, humanism.

(1750- 1800م)

- Leonhard Euler - number theory.
- Etienne de Condillac - empiricism.
- Richard Price - liberal, intuitionist-rational morality.
- Jean d'Alembert - agnosticism, empiricism.
- Voltaire - deist, sensationalism.
- Denis Diderot - atheism, social contract theory.
- John Wesley - theism, divine grace.
- Jean-Jacques Rousseau - anti-contractual social theory,
- natural state of humanity.
- Thomas Bayes - probability.
- Baron d'Holbach - materialism, atheism.
- Helvétius - hedonism, egoism, empiricism.
- Adam Smith - political economy.
- Thomas Jefferson - liberal.
- Thomas Reid - realism common sense.
- Thomas Paine - American revolutionary.
- G.E. Lessing - truth as historical development.
- Edmund Burke - traditionalist, aesthete.
- Immanuel Kant - synthetic a priori truths, metaphysics of
- morals, duty morality.
- Mary Wollstonecraft - feminism.
- Jeremy Bentham - revolutionary, utilitarian.
- Moses Mendelssohn - theist, immortal souls tolerance.
- Dugald Stewart - common sense realism.
- William Godwin - anarchism, social theorist,
- Utilitarianism.
- Friedrich Schiller - unKantian ethics.
- Thomas Malthus – overpopulation.

- William Paley - moral sense theory, teleological
- argument of God.
- Johann Gottlieb Fichte - noumenal self, idealism,
- nationalism
- Modern philosophers.

(1800- 1850م)

- C.F. Gauss - electromagnetics prime numbers.
- Madame de Staël - essayist of philosophy.
- F.W.J. von Schelling - transcendental idealism.
- Friedrich Schleiermacher - faith over reason, Hermeneutics.
- P.S. de Laplace - determinism.
- G.W.F. Hegel - absolute idealism.
- Jean-Baptiste Lamarck - evolution.
- Comte de Saint-Simon - socialism.
- Joseph Fourier - heat conduction archeology.
- Arthur Schopenhauer - pessimistic human nature, the
- human will.
- Richard Whately –logician.
- Charles Babbage - difference engine, economy.
- N.I. Lobachevsky - nonEuclidean geometry.
- John Austin - legal positivism, utilitarian.
- Auguste Comte - sociology, communitarian, positivism
- William Whewell - realism, creative theory in science.
- James Mill - utilitarianism, associationist.
- P.J. Proudhon - anarchism, anti-feminism.
- Bernard Bolzano - objective independence of truths.
- Ralph Waldo Emerson - abolitionist, egalitarian, nontheist, humanist.
- Ludwig Feuerbach - nontheistic humanism.
- Augustus De Morgan - logical validity
- Margaret Fuller - egalitarian, social reformer.
- Søren Kierkegaard - theist existentialist.
- George Boole - Boolean algebra.

- Henry David Thoreau - revolutionary, passive resistance.

(1850- 1875م)

- Bernhard Riemann - field theory.
- Sojourner Truth - egalitarian.
- Karl Marx - socialism, participatory economics, dialectical materialism.
- Charles Darwin - natural selection.
- Harriet Taylor - egalitarian, utilitarian.
- Friedrich Engels - egalitarian, dialectical materialism.
- William Hamilton - common sense.
- Gregor Mendel - heredity and genetics.
- J. S. Mill - utilitarian.
- Rudolf Lotze - nature as the will of the Absolute.
- Herbert Spencer - radical libertarian, genetic
- determinism, innate intelligence, social Darwinist.
- John Venn - diagrammatic method.
- Susan B. Anthony - feminism.
- Mikhail Bakunin - revolutionary anarchism.
- Georg Cantor - diagonal proof.
- Franz Brentano - phenomenologist.

(1875- 1900م)

- Henry Sidgwick - conflicting moralities.
- Richard Dedekind - Peano postulates, real numbers defined as cuts of rational numbers.
- W. K. Clifford - morally wrong to believe in errors or uncertainties.
- Charles Peirce - pragmatism, abductive logic, syllogism.
- Edward Caird – idealist.
- Ernst Mach - logical positivism, radical empiricism.
- T.H. Green - anti-laissez-faire, abstract thought.
- Gottlob Frege – quantifiers.
- Wilhelm Dilthey - metaphysics as a cultural phenomenon.

- Friedrich Nietzsche - nihilism, ultimate skepticism, primacy of the will.
- Lewis Carroll – epistemology.
- Bernard Bosanquet - the Absolute, idealism, contradictions as illusions.
- Giuseppe Peano - logicization of arithmetic.
- Elizabeth Stanton - separation of church and state, egalitarian.
- David George Ritchie - idealism, natural rights.
- Émile Durkheim - sociology as transcendent of biological and psychological explanation.
- William James – pragmatism.
- Josiah Royce - absolute idealism.
- Charlotte Perkins Gilman - feminist, matriarchical.
- F.H. Bradley - absolute idealism.
- Vilfredo Pareto – elitism.
- Thorstein Veblen - sociology, liberal education.

الفلاسفة الحديثين المتأخرين:

(1900- 1925م)

- ماكس بلانك- the Planck constant
- سيجموند فرويد- psychodynamics, structure of the psyche
- ماكس فيبر- sociology, separation of observation and judgment
- هنري برغسون- thought and creativity as opponents to material entropy
- جون ديوي- pragmatism, philosophy of education
- اليكسوس ماينونغ- levels of reality
- دوبويس- sociologist of race
- كوك ويلسون- realist epistemology
- هنري بوانكاريه- knowledge as utility and not truth
- بيير دوهيم- science as metaphysical speculation

- ادموند هوسرل- phenomenology
- جين ادامز- pragmatism, social ethics
- اندرو سيث- personality as reality, idealism
- ارنست زيرميل - axiomatization of set theory
- ج اي مور- subjective good, common sense
- بينيديتو كروك- anti-fascist, non-cognitivist creativity
- ألبرت اينشتاين- theory of relativity
- كارل يونغ- psychology, personality theory
- ايما غولدمان- anarchism
- هانس فايهنغر- concepts as fictions
- نيلز بور- atomist and quantum theory
- روزا لوكسيمبورغ- revolutionary, activist
- رودولف اوتو- numinous feelings
- ديفيد هلبرت- axiomatic formalization of mathematics
- ماغويل دي اونامونو- human morality dilemma
- الفريد ادلر- inferiority complex
- فريديناند دي سوسير- linguistic structuralism
- جان لوكاسيفيكز- bracketless logical notation
- مارتين بوبر- Jewish existentialist
- برتراند راسل- atheism, logical positivism, logical basis for mathematics, theory of types
- الفرد روث وايتهيد- event and process based metaphysics
- جورج هربرت ميد- self-consciousness, symbolic interactionism
- صامويل الكساندر- perceptual realism
- ج م ي ماكتاغرت- ultimate idealism, antidialectics

- جـون مايـنـارد كينـز- probability, economics: inflation sometimes helps boost economies
- سي برود- existence of phenomena
- جورجي لوكاس- socialist realism, communism
- جـورج سـانتيانا- desire for belief in human nature, aesthetic priority.

(1925- 1950م.)

- هانز رايشينباخ- relativity, probability
- ارثـر اونكـن لافجـوي- perceptual realism principle of plentitude, history of ideas
- ود روس- intuitionist, moral duties
- نيكولاي بيرديابيف- theistic existentialism
- فيرنـر هـايزنبرغ- quantum mechanics, uncertainty principle
- هايدجر- phenomenology, being-in-the-world
- هـانس كيلـسن- universal legal ground rule outside of morality
- مـوريتز شـليك- Vienna Circle, logical positivism, positivist ethics
- اوتـو نيـوراث- Vienna Circle, anti-metaphysic, logical positivism
- فرانـك رامـزي- redundancy theory of truth, nature of semantic paradox, modern applications of probability calculus
- ارنست كاسيرير- categories as a priori
- نيكولاي هارتمان- Kantian idealism, realism
- كارل بارث- theism, neo-orthodoxy

- كــورت غــودل- Vienna Circle. systems can't analyze themselves
- رالف بارتون بيري- naturalistic perceptual realism
- انتونيو غرامسكي- humanistic / libertarian Marxism
- ر. ج كولينغــــــوود- understanding of history by reconstruction of thought
- رومـــان انغـــاردن - perceptual realism, phenomenalism, aesthetic theory
- سي آي لويس- naturalism, Symbolic Logic
- غاســتون بــاكيلارد- knowledge as imagination between evidence and rationality
- أ. ج. أيير - logical positivism, emotivist ethics
- فريــدريك وايزمـــان- Vienna Circle. logical positivism, conventionalist, analytic semantics
- جاك ماريتين- theist, one author of declaration of human rights
- دوروثي داي- theist, passive resistance, communism
- يوزي اورتيغا غاريت- relativism, populist
- الفريـــد تارســـكي- correspondence theory of truth, semantics
- رودولــف كارنــاب- Vienna Circle. Logical positivist, experiential, confirmation of hypotheses
- ويلارد فان اورمان كــوين- pragmatism, logic, philosophy of language
- براند بلانشارد- absolute idealism naturalistic morality
- اي ناغيل- logical pragmatism, reductionism
- كارل بوبر- knowledge through disproof of alternatives and not proof of theory

- ارنست اديسون مودي- philosopher of science, medievalist, philosophy of religion
- مهاتما غاندي- humanism, passive resistance
- كارين هورني- vagina resentment
- جان بول سارتر- humanistic existentialism
- غيلبرث ريل- logical behaviorism, misapplication of semantics in philosophy
- هي هي برايس- defended relationship between sense-data and objects
- سوزان لانغر- emotions as inexpressible by language
- البرت كاموس- existentialism, death
- مورتيمر ادلر- liberal education, great ideas theory
- فريدريك فون هاييك- classic liberal / libertarian economics
- كارل غاسبرز- authentic existentialism
- سي ال ستيفنسون- emotivism
- لودفيغ فيتغينشتاين- Vienna Circle. logical positivism, language as useful to convey sense-experience and logic / mathematics and all else is meaningless
- تيودور ادورنو- Frankfurt School. conformity as a paradox to individuality, the authoritarian personality
- ألان تورينغ- AI studies, functionalism in the philosophy of mind
- بريكارد- perceptual realism, moral intuitionism
- غابرييل مارسيل- theistic existentialism
- سيمون ويل- eclectic philosophy of religion
- سيمون دي بوفير- existentialism, feminism

- فرانتز فانون- colonialism, phenomenology
- جون هوارد يوديل- theism, pacifism & nonviolence

فروع الفلسفة:

- فلسفة الأخلاق (Ethics)
- فلسفة الجمال (Aesthetics)
- مبحث القيم (Axiology) فرع يبحث في القيم الأخلاقية والجمالية
- المعرفة Epistemology
- منطق (فلسفة) Logic
- ميتافيزيقا ما وراء الطبيعة Metaphysics

تخصصات الفلسفة الفرعية:

- فلسفة التربية Philosophy of education
- فلسفة التاريخ Philosophy of history
- فلسفة اللغات Philosophy of language
- فلسفة القانون Philosophy of law
- فلسفة الرياضيات Philosophy of mathematics
- Philosophy of mind
- فلسفة الإدراك Philosophy of perception
- (Philosophy of philosophy (meta-philosophy
- فلسفة الفيزياء Philosophy of physics
- فلسفة علم النفس Philosophy of psychology
- فلسفة الأديان Philosophy of religion
- فلسفة العلوم Philosophy of science
- فلسفة العلوم الاجتماعية Philosophy of social sciences
- فلسفة سياسية Political philosophy
- فلسفة اجتماعية Social philosophy

جدول يعرف بأهم فلاسفة العصر الحديث:

فلاسفة محدثون	مؤلفاتهم الأساسية	قضايا اهتموا بها
- روني ديكارت (فرنسا- 1596- 1650)	- مقال في المنهج. - مبادئ في الفلسفة. - تأملات ميتافيزيقية.	- قيمة الفلسفة. - مشاكل المعرفة - مسألة المنهج في التفكير.
- باروخ سبينوزا (هولندا: 1633 -1677)	- رسالة في اللاهوت والسياسة. - الأخلاق	- علاقة الفلسفة بالدين. - الأخلاق والسياسة. - المعرفة والحقيقة.
- إيمانويل كانت (ألمانيا: 1724- 1804)	- نقد العقل الخالص. - نقد العقل العملي. - نقد ملكة الحكم.	- المعرفة وقدرات العقل - الفن والحكم الجمالي. - الأخلاق
- فريدريك هيغل (ألمانيا: 1770- 1831)	- دروس في تاريخ الفلسفة - العقل في التاريخ - فينومينولوجيا الروح	- التاريخ و قوانينه - المعرفة الشمولية - الفن وطبيعته.

جدول يعرف بأهم فلاسفة العصر اليوناني:

فلاسفة يونانيون	مؤلفاتهم الأساسية	القضايا التي اهتمو بها
طاليس (548- 640) قبل الميلاد	عن الطبيعة	- دراسة الأشكال الهندسية - الأصل المادي الأول للوجود الماء
- أنكسمندر (610- 545 قبل الميلاد)	عن الطبيعة	-الأصل الطبيعي للوجود (اللامتناهي)
- أنكسمنس (588- 525 قبل الميلاد)	عن الطبيعة	- الأصل الطبيعي للوجود (الهواء)
- هيراقليطس (545 ق. م.)	عن الطبيعة	- ظاهرة التغيير في الوضوح الأصل الطبيعي للوجود.
- سقراط (470- 399 ق.م)	- لم يترك مؤلفات وأفكاره متضمنة في محاورات أفلاطون	- قضايا أخلاقية - مسألة المعرفة.
- أفلاطون (427- 348 ق.م)	محاورات: - الجمهورية- فيدون- الدفاع - المأدبة...	المفاهيم الفلسفة- قضايا أخلاقية- قضايا سياسية- مسألة المعرفة- مسألة الوجود.
- أرسطو (385-) قبل الميلاد	- التحليلات الأولى - التحليلات الثانية - ما بعد الطبيعة - كتاب الشعر	- المنطق - الميتافيزيقا - السياسة -الأخلاق

جدول يعرف بأهم فلاسفة الإسلام:

فلاسفة مسلمون	مؤلفاتهم الأساسية	القضايا التي اهتموا بها
- الكندي (801- 867) ميلادية	- رسالة في حدود الأشياء ورسومها - رسالة في الفلسفة الأولى - رسالة القول في النفس	- الفلسفة والدين - شرح وترجمة الفلسفة اليونانية إلى العربية
- الفارابي (864- 944) ميلادية	- آراء أهل المدينة الفاضلة - إحصاء العلوم - الجمع بين رأيي الحكيمين - الألفاظ المستعملة في المنطق	- الفلسفة والدين - شرح الفلسفة اليونانية - المنطق - السياسة
- ابن باجة (1082- 1138) ميلادية	- تدبير المتوحد - رسالة العقل بالإنسان	- الفلسفة والدين - المعرفة- شرح الفلسفة اليونانية - الأخلاق
- ابن رشد (1026- 1198)	- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - تهافت التهافت - الكشف عن مناهج الأدلة - بداية المجتهد ونهاية المقتصد	- الفلسفة و الدين - شرح الفلسفة اليونانية انطلاقا من أصولها وخصوصاً - فلسفة أرسطو - الفقه والقضاء - الأخلاق

جدول يقدم معلومات عن فلاسفة معاصرين:

فلاسفة معاصرون	مؤلفاتهم الأساسية	قضايا اهتموا بها
-فريدريك نيتشه F. Nietzsche ألمانيا(1900– 1844 :)	- إرادة القوة - العلم المرح - أفول الأصنام	- الأخلاق - الحقيقة - الوعي - الإرادة
-إدموند هوسرل Husserl .E ألمانيا(1938- 1859):	- بحوث منطقية - تأملات ديكارتية - أزمة العلم الأوروبي	- الوعي والعالم الخارجي - الفلسفة والعلم - المنطق
- برتراند راسل (انجلترا:1872 – 1970)	- بحث في أسس الهندسة - بحث في الرياضيات - النظرية العلمية. - مشكلات الفلسفة	- تحليل المعرفة العلمية. - قيمة الفلسفة. - قضايا أخلاقية وسياسية
-مارتن هيدغر M. Heidegger) ألمانيا - 1889: 1976)	- ما الفلسفة ؟ - الوجود و الزمان - عن ماهية العقل - عن ماهية الحقيقة	- تحليل المفاهيم الفلسفية - وجود ذات الإنسان ومعناه - مسألة الحقيقة
-جان بول سارتر .J Paul sartre) فرنسا :(2004- 1930)	- الوجود والعدم - نقد العقل الجدلي - الوجودية نزعة إنسانية	- وجود الإنسان في العالم - قضايا سياسية - علاقة الفلسفة بالأدب
- جاك دريدا J .Derrida	-الحق في الفلسفة -هوامش الفلسفة -الكتابة الاختلاف	- نقد المفاهيم - تعليم الفلسفة - الفلسفة والأدب


الفهرس العربي

حرف الجيم ______ 153

حرف الحاء ______ 177

حرف الميم 551

حرف النون 619



A

B

C

D

E

F

G

H

I

M

N

O

P

R

S

T

U

W